ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

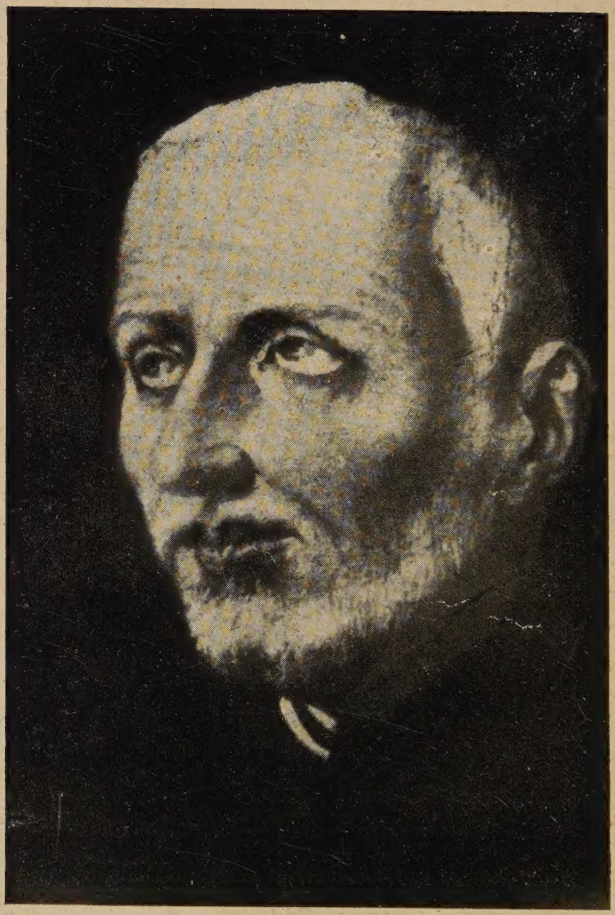
FRANCISCO SUÁREZ

EN EL IV CENTENARIO DE SU NACIMIENTO

N.os 85-86 ABRIL-SEPTIEMBRE 1948 VOL. 22

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

"MARSIEGA", S. A.—Avenida de M. Pelayo, 26. Teléf. 277740.—MADRID



Pintura que se conserva en el Instituto de S. Isidro, de Madrid

PADRE FRANCISCO SUAREZ

«Hic semper fuit meorum laborum scopus, ut Deus ab hominibus et cognoscatur magis, et ardentius sanctiusque colatur»

(De Religione, Prooem.)

PRESENTACION

El presidente del Consejo de Redacción de Estudios Eclesiásticos *me pide, en su nombre y en el de la Dirección, que en mi calidad de presidente del Instituto* Francisco Suárez, del *Consejo Superior de Investigaciones Científicas, le envíe "unas líneas que sirvan de introducción o presentación del número extraordinario que proyecta dedicar al eximio Suárez con ocasión del IV Centenario de su nacimiento", ocurrido el 5 de enero de* 1548.

No puedo negarme a mandarlas a la meritísima revista Estudios Eclesiásticos, *que es honra y prez de España, y no menos al digno presidente de su Consejo de Redacción, tan benemérito del* Instituto Francisco Suárez. *Lo que dudo mucho es puedan servir dignamente para el objeto deseado unas pobres líneas escritas por mí. Habían de ser de oro macizo y aun serían poca cosa para figurar al frente de un homenaje a la gigantesca figura del príncipe de los teólogos españoles y para dar entrada a tan magníficos trabajos como sin duda alguna han de ser los que llenen las páginas del número extraordinario.*

Pero no por eso me arredro en el cumplimiento de este deber; y así, ese número de la revista comenzará pobre y humildemente para culminar después a la mayor altura: lo cual no dejará de estar en consonancia con la vida de Suárez; porque, según se narra, cuando llamó, ansioso de perfección y enardecido de celo, a las puertas de la Compañía de Jesús, estuvo a pique, ¡lo que valen los juicios de los hombres!, de no ser recibido en ella por delicado de salud y corto de luces intelectuales; pero Dios inspiró al Provincial, y el enclenque joven de dieciséis años fué admitido al noviciado y luego a los estudios, y vivió trabajando esforzadamente hasta los sesenta y nueve; a los veintitrés de edad fué profesor de Filosofía y du-

rante cuarenta y seis más no cesó de enseñar y escribir, ganando a pasos de gigante el cénit del saber entre todos sus contemporáneos.

Ingente fué su labor; en 1590 *empezaron a sudar las imprentas con obras de Suárez y no cesaron hasta muchos años después de muerto él en dar a luz libros suyos y después en reproducirlos; y aun hoy, a pesar de los* 23 *tomos en folio mayor de la edición veneciana de sus Obras y de los* 28 *en cuarto menor de la de París, aguardan la impresión tratados inéditos; el* Instituto Francisco Suárez, *ya que no puede, por causas ajenas a su vivísima voluntad, celebrar este Centenario con la iniciativa al menos de la necesaria y deseadísima edición crítica española de sus Obras completas, se honrará dentro de muy poco publicando una obra todavía inédita de Suárez. Y lo tendrá a grande gala, lo mismo que llevar por distintivo su glorioso nombre.*

Cada uno de los Patronatos que agrupados forman el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, así como cada uno de los Institutos en que los Patronatos se subdividen, tiene por nombre que lo distinga el del español más insigne que haya culminado en la materia respectiva; y el primero de todos los Institutos *consagrado al estudio de las ciencias sagradas ostenta el nombre de Francisco Suárez.*

¿Quiere esto decir que este Instituto de Teología sea un centro de doctrina suarista? De ningún modo. Está abierto a todas las enseñanzas que quepan dentro de la cerca católica, cuyos lindes coinciden con los de la verdad. Lo único de que al Instituto *califica el excelso nombre de Francisco Suárez es de católico, de español y de dedicado a la ciencia sagrada, y todo ello en el grado más alto a que un español lo ha elevado hasta hoy; es así como portada esplendorosa que a cuantos pasen los umbrales del* Instituto *les levante el ánimo y los ojos a mirar a lo más alto que hemos tenido, que les infunda alientos de superación.*

El nombre escogido para cada Instituto *presenta el modelo y el propulsor.*

Pues bien, puestos a buscar para el Instituto de Investigaciones Científicas de la Teología un nombre español blasón, insignia, mote de la empresa propuesta, ¿cómo no tomar por guía a Menéndez y Pelayo y cómo no atenerse a sus palabras: "No hay en toda la Escolástica española nombre más glorioso que el de Suárez"?

De "Teólogo Eximio y Piadoso" lo calificó el Papa Pau-

lo V y con ese renombre ha pasado a la historia después de haberlo consagrado el sabio Benedicto XIV.

"Príncipe de los teólogos de su época" lo llamó Alejandro VII.

"Luz, antorcha y ornamento de toda España" lo declaró el Primado de Portugal, D. Rodrigo da Cunha, y Alfonso de Castellobranco, Obispo de Coimbra, dijo que era "el maestro universal de estos últimos siglos, un nuevo Agustín" [1].

Es el principal florón que tiene la Universidad de Coimbra en el historial de su profesorado, y lo mismo hubiera sido del de Roma si a los pocos años de enseñar allí la falta de salud no lo hubiera obligado a retornar a España.

Teólogo casi universal, son escasísimos los puntos de la Teología que no ha buceado con profundidad, analizado con precisión y sutileza y expuesto con amplitud de horizonte, derroche de erudición y solidez de doctrina.

Al manejar sus Obras no asombran menos que su privilegiado ingenio y su talento penetrante sus estudios infatigables, inmensas lecturas y profundas meditaciones. Frases son éstas de su contemporáneo el P. Ribadeneyra.

Modelo de tarea investigadora y progresiva, toma por Maestro y por base de arranque a Santo Tomás de Aquino, y así como éste con los sillares labrados por la antigüedad planeó y levantó el más sólido y gigantesco edificio de la ciencia sagrada que han conocido los siglos, así Suárez dilató y exornó con las aportaciones de cuatro siglos más aquella sublime construcción, no jurando in verbo magistri, *sino en el de la verdad, apartándose del Maestro cuando a su juicio la verdad lo exigía, abriendo nuevos caminos que otros luego habrían de ensanchar y perfeccionar, como él lo hacía con sus predecesores. Nunca movió su pluma el afán de novedad; bien pudo asegurar de sí mismo: "Puedo afirmar ante todas cosas, y así lo afirmaré siempre, que mi único intento, que he procurado realizar sin retroceder ante trabajo ni esfuerzo alguno, fué conocer y hacer conocer la verdad y sola la verdad. Hasta ahora no ha sugerido el espíritu de partido ninguna de mis opiniones ni las sugiere hoy en día, pues en ellas no he buscado sino la verdad, y deseo que cuantos lean mis obras no busquen tampoco en ellas otra cosa"* [2].

---

1 Pueden verse las citas en RAUL DE SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez;* Barcelona, 1917, t. 2, p. 407.

2 SUÁREZ, De *Verbo Incornato.* Edic. Vivés, VII, 7.

Abundoso en la erudición de opiniones, expone con lealtad y critica con agudeza las contrarias y las razones que presentaran, desvirtuándolas después con maciza argumentación.

Acertó a trenzar el razonamiento de la Teología escolástica con las autoridades de la Teología positiva, usando la Sagrada Escritura con magistral exégesis y acumulando tal riqueza de aportaciones patrísticas que nunca antes de él había tenido igual lucimiento el verdadero tesoro de las enseñanzas de los Santos Padres.

Descubrió problemas jamás planteados antes y les dió solución; recogió todas las tradicionales enseñanzas de la Escolástica; aquilató, tras minucioso análisis, los fundamentos racionales de los diversos pareceres; la purgó de los achaques de decadencia, le inyectó nueva savia y vida vigorosa.

El razonamiento ponderado, la perspicacia clarividente, la penetrante visión genial, la atesoradora memoria, el esfuerzo tenaz e incansable en leer, explicar, escribir; en una palabra: todas las mejores aptitudes para la labor investigadora de la verdad, las reunía Suárez en proporción de equilibrio, que impide la desviación de la línea recta resultante por predominio de una de las fuerzas concurrentes; de ahí lo sereno y acompasado de su estilo, siempre perspicuo, transparente, lleno de sencilla elegancia, constante en la igualdad de tono, ya exponga, ya polemice, ya ande por lo llano, ya toque lo sublime.

Y también modelo por su insigne piedad, indispensable en el cultivador de lo sagrado. Cuando Jacobo I de Inglaterra y luego el Parlamento francés condenaron al fuego la magnífica Defensio fidei, *Suárez sintió envidia de su libro; hubiera querido ser él en persona quien entregara en la hoguera su vida, mártir de la fe católica.*

Sereno y seguro, eximio y pío hasta en el momento de su muerte: "Nunca hubiera creído que fuera tan dulce morir".

LEOPOLDO EIJO GARAY,
Patriarca de las I. O. Obispo de Madrid-Alcalá.
Presidente del Instituto Francisco Suárez,
de Investigaciones Científicas.

La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático

No es nuestro intento tratar aquí del problema de la evolución o progreso del dogma en toda su amplitud, ni en todos sus aspectos y derivaciones, o en el conjunto de las graves cuestiones teológicas con él relacionadas. Alguna de éstas la hemos estudiado de propósito en otro lugar [1]. Ocuparnos de otras excedería evidentemente las conveniencias, y aun las posibilidades, de lugar y de tiempo. Nos limitaremos, pues, a plantear ese problema en sus términos fundamentales o sustantivos, para llegar a la solución que admite o habrá de dársele según la doctrina del Doctor Eximio.

Este problema surge de la contraposición entre un principio dogmático y un hecho histórico.

El principio dogmático es éste: la revelación pública cristiana quedó definitivamente cerrada en los Apóstoles; y las verdades contenidas en esa revelación son las que constituyen el depósito de la fe o de la doctrina sagrada, confiado a la Iglesia, como dice el Vaticano [2], para su custodia y explicación.

El hecho histórico es el siguiente: comparando la doctrina de la Iglesia, enseñada hoy por ese mismo magisterio a quien se confiara el depósito de la revelación, con la contenida en los documentos de la tradición y de los Papas y Concilios de los primeros siglos del cristianismo, se advierte desde luego un crecimiento o progreso de fórmulas, de conceptos o de verdades tan grande como innegable. "No hay sino comparar, dice Marín-Sola [3] sobre cualquier punto doctrinal los sencillos enunciados

---

1 *A propósito de la llamada "fe eclesiástica". ¿Debe ser admitida en teología?* "Miscelánea Comillas". Vol. VI, p. 7-45.

2 DENZINGER-BANNWART: *Enchiridion Symbolorum* (Friburgi Brisgoviae, MCMXXI) n. 1800-1836.

3 *La Evolución Homogénea del Dogma Católico* (Valencia 1923) p. 5.

bíblicos con las complicadas definiciones de los últimos Concilios Ecuménicos; comparar el símbolo apostólico o primitivo con el símbolo llamado de San Atanasio o con la profesión de fe de Pío IV; comparar cualquier documento de los Papas primitivos con el *Syllabus* de Pío IX, o con la encíclica *Pascendi* de Pío X; comparar cualquier catequesis de los SS. Padres con uno de los catecismos de nuestros días. La evidencia de tal hecho o crecimiento salta a la vista."

¿Es que se ha ampliado la revelación, o habido nuevo incremento del depósito de la fe, por agregación de elementos extraños o no contenidos ya en el mismo, contra lo que afirmaba el principio dogmático antes mencionado? Y, si esto no, ¿cómo se explica entonces el hecho histórico?

Primera respuesta, heterodoxa: efectivamente, ha habido incremento sustancial en el depósito de la fe, o conjunto de doctrina enseñada oficialmente por la Iglesia católica, por agregación de elementos extraños. El dato revelado o primitivo, contenido en la Sagrada Escritura y en la tradición apostólica, al ponerse en contacto con las filosofías y civilizaciones sucesivas, ha ido recogiendo de éstas una porción de elementos humanos, con los que se ha mezclado y completado. Más que una *evolución,* ha sufrido una *transformación.* Es la respuesta del modernismo teológico.

Descartada por heterodoxa esta solución, quedan otras dos dentro de la ortodoxia. Una de ellas distingue, en la misma doctrina enseñada y definida por la Iglesia, dos sectores, compartimientos o clases de verdades esencialmente distintas: la de las *formalmente* reveladas por Dios y objeto, por lo mismo, de fe divina; y la de las con éstas lógicamente relacionadas o unidas—*connexa cum revelatis*—y que, al no ser formalmente reveladas ni objeto de fe divina, forzosamente lo habrán de ser de otro asenso o fe, llámese *eclesiástica* o como se quiera, pero que, aparte la cuestión de nombres y puesto que no es divina, habrá de ser de un orden humano[4]. En el primer sector o clase de esas verdades no se admite evolución o progreso algunos, fuera de los puramente subjetivos, consistentes exclusivamente en la mayor claridad y distinción, por parte de la Iglesia y de los fieles, en el conocimiento de esas verdades, contenidas ya en el dato primitivo revelado con sus propios conceptos formales con que hoy se enuncian. En el segundo sector, en cambio, se admite el progreso objetivo, sustancial e indefinido a nuevos conceptos o verdades.

Inconvenientes de esta solución. Es el prmiero, el de no ser tal solución o el de no explicar suficientemente el hecho his-

[4] Véase "Miscelánea Comillas", l., c., p. 36 s.

tórico. En efecto, de no restringir de un modo totalmente inaceptable el ámbito de aquel sector de verdades formalmente reveladas o dogmas de fe divina, la historia de esos dogmas nos dice que, en ellos y a partir de la Iglesia primitiva, ha habido verdadero progreso objetivo de conceptos o de verdades. Baste comparar, como decíamos antes, los sencillos enunciados bíblicos, el símbolo de los Apóstoles o las definiciones de los primeros concilios, con las más modernas profesiones de fe o las definiciones de los concilios Tridentino y Vaticano.

Segundo inconveniente es, el de introducir en la misma doctrina enseñada y definida por la Iglesia una división de sectores, de compartimientos o de categorías, totalmente desconocida por toda la tradición teológica anterior a Molina[5]. Cuando los SS. Padres hablan de la doctrina oficial de la Iglesia o por ésta impuesta a los fieles, y la llaman *doctrina sacra,* o *doctrina de los santos,* o *necesaria para la salvación,* o *indiscutible entre cristianos,* etc., no hacen en ella distinción alguna, para toda ella reclaman el privilegio de la apostolicidad. de estar contenida en el depósito recibido de sus mayores, y de igual modo procuran excusarla de la nota de novedad, ya que para ellos doctrina nueva equivalía a doctrina inadmisible en la Iglesia de Dios. Luego explicaremos qué es lo que, según la tradición y los teólogos anteriores a Molina, era necesario, para que una doctrina se considerara apostólica o contenida en el depósito de la revelación, o no-nueva teológicamente. Ahora nos basta señalar el hecho de que esas notas se exigían, igualmente y sin distinciones, para toda la doctrina enseñada por el magisterio eclesiástico o por éste definida.

Tercer inconveniente: el de no ofrecer, esta solución que venimos examinando, una posición lógica y consistente ante el error modernista y las acusaciones de los protestantes, de haber adulterado la Iglesia la pureza del evangelio con mezcla de doctrinas humanas. El modernismo sostiene teorías erróneas sobre la formación y naturaleza del mismo dato revelado y sobre la conservación de éste, en su genuino sentido,

---

5 Véase "Miscelánea Comillas", l. c., p. 22 s. Como en dicho lugar hemos formulado las pruebas de lo que en este párrafo venimos afirmando, nos abstenemos de repetirlas aquí. Igualmente, puesto que escribimos para peritos en la materia y por aquello de *intelligenti pauca,* nos limitaremos, tanto en lo que hasta aquí llevamos dicho como en lo que habremos de decir, a apuntar, de vez en cuando, las razones de nuestros asertos, dejando a la consideración y, en su caso, a la competencia supletoria del lector la justificación plena de dichos asertos. Siendo nuestro objeto exponer la doctrina del Doctor Eximio sobre el problema del progreso dogmático, todo lo demás de nuestro trabajo son prolegómenos o consideraciones, ordenados simplemente a colocar aquella doctrina en su verdadera luz y facilitar la inteligencia de su sentido y razón de ser.

a través de los siglos; y, en este particular, la solución en cuestión ofrece una posición firme y radical—tal vez demasiado radical—al no admitir en ese dato revelado evolución o progreso algunos, que no sean puramente subjetivos. Pero el modernismo sostiene, además, un segundo error: el de afirmar que a este dato revelado se han añadido, por la misma enseñanza oficial de la Iglesia a través de los tiempos, y con él se han mezclado otras muchas doctrinas extrañas, tomadas de la vida y de las filosofías humanas. Y ante esta última posición modernista ¿qué actitud adoptan los partidarios de la solución que nos ocupa? Porque también ellos admiten que al primitivo dato revelado o a la revelación cerrada en los Apóstoles se han añadido, por el mismo magisterio eclesiástico, en el cuerpo doctrinal religioso, otras muchas verdades distintas de aquel dato primitivo, no contenidas en el depósito de la revelación y, por lo mismo, extrañas y humanas o, por lo menos, no-divinas. De igual modo, a la acusación protestante, de que la Iglesia ha adulterado o mistificado la pureza del evangelio con novedades de doctrinas humanas y extrañas al mismo, ¿será adecuada respuesta el decir, que esta novedad no se da en las mismas verdades formalmente contenidas en el depósito de la revelación? Si la novedad de doctrinas humanas y extrañas realmente se da, y si ella ha sido autorizada por el magisterio eclesiástico, incorporada al conjunto de doctrina religiosa, y por el mismo magisterio definitoriamente impuesta a los fieles, los protestantes podrán decir que no necesitan más, para acusar a la Iglesia de adulteración o mistificación.

En otra parte, pues, o en otro plano habrá de situarse el problema, fijar el genuino sentido de los conceptos y de los principios, y tratar de hallar la solución que satisfaga cumplidamente todas las exigencias de esos principios dogmáticos y, a la vez, las de los hechos históricos. Veamos de intentarlo.

Pieza fundamental de toda la construcción lógica, que nos proponemos desarrollar, es el concepto de continencia *virtual* de una proposición o verdad en otra. Recordemos algunos principios fudamentales de filosofía. Sabido es que el entendimiento humano, debido a su limitación, no es capaz de conocer toda la realidad que existe en las cosas, no ya en las compuestas, sino aun en las más simples, por medio de un solo concepto. Necesita de varios, ordinariamente de tantos cuantas son las las virtualidades existentes en esas cosas aun las más simples. El alma humana es simple, espiritual e inmortal. Estas tres virtualidades: simplicidad, espiritualidad e inmortalidad son una realidad única; pero esa realidad única nosotros la conocemos por medio de tres conceptos distintos, correspondientes

cada uno a una de esas virtualidades; y aun podemos conocer una de éstas y desconocer las otras. Es, simplemente, lo que llamamos el conocer abstractivo, no comprensivo, propio de la inteligencia humana.

Pero esta inteligencia humana, que no logra llegar a conocer toda la realidad, sino por medio de conceptos parciales distintos, puede, reflexionando y comparando entre sí algunos de esos conceptos conocidos, descubrir otros desconocidos, pero latentes y contenidos en los primeros, puesto que de ellos se deducen. No es simplemente que la objetividad o las virtualidades representadas por esos conceptos—el primario y el deducido—integren una misma realidad, es que de una virtualidad se deduce la otra y que, por lo mismo, ésta se halla de algún modo contenida en aquélla. Este pasar de *un* concepto conocido y mediante el mismo a *otro* desconocido es lo que se llama raciocinio.

Es importante distinguir bien esta operación intelectual, que es el raciocinio propiamente dicho, de la otra que es simple análisis o penetración más clara y distinta de un mismo concepto. Si en el análisis del concepto universal: *todos los hombres,* yo descubro en él comprendidos al *hombre a*), al *hombre b*), al *hombre c*)...; o en el concepto de *todo* yo veo la *parte a*), la *parte b*), la *parte c*)...; o en el *definido* encuentro verificada lá *definición;* o en el *correlativo* el *correlativo,* esta operación no supone pasar de *un* concepto a *otro* distinto; ya que el universal *todos* no es más que la suma de *cada uno* de los particulares, y el concepto de *todo* es idéntico al de conjunto de *cada una* de las partes, y definido y definición, correlativo y correlativo coinciden igualmente en expresar un mismo concepto. La diferencia, pues, existente no es más que la de menor o mayor claridad o distinción en la inteligencia o expresión de los elementos o de algunos de los elementos, que integran esos conceptos.

Por eso, el paso del concepto confuso o implícito al más distinto o explícito es más bien un progreso subjetivo que objetivo, y sólo de raciocinio impropio puede ser calificado. Por eso, también, se dice que el concepto explícito está *formalmente* contenido en el concepto implícito. En cambio, siempre que el paso es de *un* concepto dado a *otro* totalmente distinto, del modo antes explicado, por ejemplo, del concepto de *espiritual* al concepto de *inmortal,* existe verdadero y propio raciocinio, y del segundo de esos conceptos se dice que está *virtualmente* contenido en el primero.

Supuestas estas nociones elementales, y en sustancia por todos admitidas, se comprende ya mejor la posición ideológica de los partidarios de la segunda solución al problema del

progreso dogmático, antes apuntada. Para ellos, en el depósito de la fe o en el dogma propiamente dicho, no cabe más progreso admisible que el de lo confuso a lo distinto o el de lo implícito a lo explícito, o sea nada que exceda los límites de lo puramente subjetivo o de la continencia estrictamente *formal*. En cambio, aunque relacionado con ese dogma o ese depósito de la fe, pero *fuera de él* y en un sector u orden de verdades religiosas—si bien definidas por el magisterio eclesiástico y por éste impuestas a los fieles—esencialmente distintos, es admisible y se da en efecto un progreso verdaderamente objetivo e indefinido de *unos* conceptos a *otros* o de *unas* verdades a *otras*. Los inconvenientes de esta sentencia apuntados quedan arriba.

Por ello quedaría como la única aceptable, que llena todas las exigencias dogmáticas y explica todos los hechos históricos, la tercera solución al problema de la evolución o progreso del dogma, que, recogiendo toda la tradición teológica anterior a él, admite y reafirma Suárez y que puede sintetizarse así:

Se admite, desde luego, el principio de que, a partir de los Apóstoles, no se ha dado ni se dará en la Iglesia Católica ninguna revelación pública nueva, y que, por lo mismo, ninguna verdad podrá considerarse como perteneciente al depósito de la fe o formando parte de él, que no esté ya contenida en esa revelación apostólica; pero que para esto no es necesario que esa continencia—precisión hecha de la incluída en la infalibilidad del magisterio eclesiástico—sea *formal*, sino que basta la continencia *virtual*.

Por otra parte, se reconoce también, como hecho histórico manifiesto, que, en esa Iglesia Católica y a partir de los Apóstoles, ha habido verdadero incremento o progreso de *unos* conceptos o verdades dogmáticas a *otros* conceptos o verdades, dogmáticas también, definidas por el magisterio eclesiástico y creíbles, como las primeras, con fe divina y, por lo mismo, reveladas o testificadas por Dios; pero que ese progreso ha sido siempre, no de una verdad a otra extraña a la misma, sino de una verdad a otra *virtualmente* contenida en la primera.

Mas como la continencia meramente virtual, si bien hace que el concepto o verdad así contenidos en el depósito de la fe no sean extraños a éste, sino que de él salgan y en él se hallen, por lo tanto, verdaderamente incluídos, no basta para que tales conceptos o verdades puedan decirse, en su individualidad propia y formal, revelados o testificados por Dios y, por lo mismo, creíbles con fe divina; se hace preciso recurrir a la intervención del magisterio de la Iglesia, verdad primaria y fundamental, formalmente contenida en la revelación apos-

tólica y que, por su naturaleza especial, afecta a todas las otras verdades, sea cual fuere, formal o virtual, su continencia en él, del depósito de la fe; ya que la característica propia o infalible de ese magisterio está, precisamente, en que Dios mismo testifica la verdad de todas y cada una de las verdades sobre las que el mismo se ejerce.

El problema de la evolución o progreso dogmáticos, aunque no se tratara en su tiempo con la amplitud y el interés teológico con que ahora se hace, con todo, en sus elementos esenciales, se lo plantea Suárez en la Disp. II, sect. VI, y en la Disp. III, sect. XI de su tratado *De Fide*[6].

En la primera sección citada, que lleva por título: "Utrum materia fidei successu temporum creverit, vel interdum minuta fuerit", después de tratar, al modo que solían hacerlo los teólogos antiguos, del incremento de la fe, desde el principio del género humano hasta la venida de Jesucristo, refiriéndose ya en particular a la Iglesia de Cristo, se plantea así Suárez, dejadas a un lado en gracia a la brevedad otras cuestiones accesorias, la cuestión central: "an scilicet in Ecclesia Christi creverit fides, quoad aliquas propositiones credendas de fide in posteriore tempore, quae antea non credebantur tamquam de fide?".

Se hace cargo, ante todo, de las razones que parecen aconsejar una respuesta negativa y que son las siguientes: a) "sapientia infusa non potuit etiam extensive crescere in hac Ecclesia, alias possent posteriores pastores Ecclesiae in hac sapientia superare apostolos", b) "in hac Ecclesia non sunt novae revelationes; ergo nec nova credibilia"; c) "Denique ita videntur sentire scholastici supra citati dicentes non augeri fidem Ecclesiae quoad numerum credibilium, sed solum quoad explicationem".

Reconoce desde luego el principio, por todos los católicos admitido, de que la Iglesia no enseña nunca una fe nueva, sino que afirma y explica la antigua: "dico simpliciter quidem asserendum esse Ecclesiam non tradere novam fidem, sed antiquam semper stabilire et explicare; nam propterea recurrit semper ad Scripturam et apostolicas traditiones, et ita docent etiam antiqui Patres, ut Vicentius Lirinensis..."

No obstante todo ello, afirma terminantemente su sentencia: "Hoc tamen non obstante, verum est aliquam propositionem explicite nunc credi de fide, quae antea explicite non credebatur ab Ecclesia, quamvis implicite in doctrina antiqua contineretur: hoc probant exempla supra adducta, et optimum etiam est de baptismo dato ab haeretico in forma Eccle-

6 *Opera omnia* (Parisiis, MDCCLVIII). T. XII, p. 31s.; 95s.

siae, an sit iterandus vel sit validus. Nam tempore Cypriani neutrum erat de fide, et ideo licet ipse et Stephanus Papa contraria sentirent, nihilominus in ejusdem fidei unione permanserunt, quia Stephanus nihil definivit, postea vero de fide traditum est talem baptismum non esse iterandum; et multa similia possunt afferri, et sine dubio hoc spectat ad potestatem definiendi Ecclesiae. Neque ad hoc est necessaria nova revelatio, sed sufficit infallibilis assistentia Spiritus Sancti ad explicandum et proponendum explicite, quod antea implicite tantum in revelatis continebatur."

Aun cuando de todo el contexto aparezca bastante verosímil, que esa *implicitud,* que le basta a Suárez y por él exigida, sea la meramente *virtual* y no precisamente la *formal,* con todo, como en este pasaje no hace expresamente esa distinción ni usa esos términos, pudiera subsistir alguna duda sobre el verdadero pensamiento del Doctor Eximio. Esta duda queda totalmente disipada en la citada sección XI de la Disp. III.

En esta sección, empieza por fijar la distinción entre la continencia formal y la virtual: "Duobus modis intelligi potest, aliquid cadere sub divinam revelationem: uno modo formaliter et secundum se, quia videlicet est id quod formaliter dicit Deus, et hanc vocamus formalem et immediatam revelationem, quae indubitanter sufficit ad fidem infusam... Alio ergo modo continetur aliquid sub revelatione divina, quia licet in se non dicatur, includitur in re dicta, sicut esse risibile continetur in eo quod dicitur esse hominem, et hanc vocamus revelationem virtualem vel etiam mediatam." Vuelve más adelante sobre estos mismos conceptos y los expone con más distinción: "Adverto igitur aliud esse revelationem esse tantum virtualem, aliud vero esse (ut sic dicam) confusam; potest enim revelatio esse formalis, et non esse per cognitionem distinctam omnium quae in ea formaliter continentur, quod contingit dupliciter, primo quando fit generalis revelatio distributiva, ut in dicto exemplo: *Sacramenta conferunt gratiam non ponentibus obicem,* vel *in omni hostia rite consecrata adest Christus,* in illa enim universali omnes singulares formaliter continentur, quamvis confuse. Alio modo contingit hoc in definitione et partibus ejus respectu definiti; nam cognitio definiti confusa est respectu definitionis, et nihilominus partes definitionis in definito formaliter continentur, et ita cum revelatur nobis Christum esse hominem, satis formaliter revelatur esse animal rationale, vel habere corpus et animam, licet hoc non explicite dicatur. Revelatio autem virtualis est respectu propietatis, quae nullo modo continetur formaliter in re dicta, sed tantum in radice, ut in exemplo de risibilitate et similibus."

Esto supuesto, resume Suárez su pensamiento en tres afirmaciones resueltas:

1.ª La continencia *formal,* aun confusa, en el dato revelado basta para hacer una proposición de fe divina. "Dico ergo primo: Revelatio formalis, etiamsi confusa sit, sufficit ad objectum formale fidei, et consequenter ad assentiendum de fide particularibus contentis sub tali revelatione, si sufficienter ad illa applicetur."

2.ª La continencia meramente *virtual,* aun siendo verdadera continencia, explicada por un raciocinio o principio natural, no basta para hacer una proposición de fe divina. "Dico secundo: Revelatio tantum virtualis, seu mediata, non sufficit ad objectum formale fidei, et consequenter assensus in illa fundatus cum juvamine alicujus principii naturaliter evidentis non sufficit ad proprium assensum fidei, sed tantum theologiae."

3.ª Con todo, esa continencia virtual aplicada a nuestra inteligencia, no por un principio o medio discursivo de orden natural, sino por el magisterio de la Iglesia, basta para hacer una proposición de fe divina. "Nihilominus dicendum est tertio, conclusionem theologicam, quae prius tantum virtute continebatur in rebus revelatis, postquam per Ecclesiam definitur, esse formaliter et propriissime de fide non mediate tantum, sed immediate; quia jam non habetur illa veritas tantum virtute et mediate revelata, sed ut revelata formaliter et in se. Haec assertio mihi videtur certa, et haberi ex communi consensu theologorum, qui primam regulam et proximam quoad nos, ad assentiendum de fide, ponunt definitionem Ecclesiae, neque in hoc invenio theologum contradicentem...[7]. Quapropter licet Ecclesia dicatur non docere novam fidem, quia semper explicat antiquam, nihilominus sua definitione facit, ut aliquid sit nunc de explicita et formali fide, quod antea non erat, ut supra dixi."

Fíjese el lector en la aseveración con que Suárez, tan moderado y ponderado en sus afirmaciones, establece su tesis: "Haec assertio mihi videtur certa"; "Neque in hoc invenio theologum contradicentem."

Por ello nos suena a afirmación, por lo menos, no tan ponderada la del *Dictionnaire de Théologie Catholique,* al decir: "Nous devons rappeler ici que Suarez ne reste point dans la vérité quand il admet que toute conclusion théologique, quelle qu'elle soit, par le fait qu'elle est explicitement approuvée par l'Eglise, est conséquemment une verite de foi." Y un poco más abajo: "Lugo, comme Suarez, s'écarte de la vérité quand il

7 Se entiende aparte de Molina, el único que había citado antes en contra, con aquel bien significativo comentario: *mirandum est...*

soutient que toutes les conclusions théologiques, même déduites d'une seule prémisse révélé, deviennent vérités de foi, dés lors qu'elles sont définies par l'Eglise" [8]. No sabemos por qué se carga nominalmente tan sólo a Suárez y a Lugo la responsabilidad de esta opinión. Era, a la sazón, la de todas las escuelas teológicas [9].

Supuesta la teoría o solución de Suárez, que, por otra parte y como acabamos de indicar, no era suya exclusivamente, sino de todas las escuelas teológicas anteriores a él, se explica perfectamente todo el hecho de la evolución o progreso dogmáticos, tal cual nos lo presenta la historia, en la Iglesia de Dios, a partir de la época apostólica. Aun las verdades, definiciones o dogmas que pudieran parecer más nuevos en esa historia de la Iglesia, son simples y rigurosas derivaciones o consecuencias del dato primitivo revelado, vistas o deducidas por el sentido religioso del pueblo cristiano, por la labor de los teólogos y, sobre todo, por la del magisterio eclesiástico, bajo la dirección o asistencia del Espíritu Santo. Es decir, son verdades o proposiciones contenidas al menos virtualmente en otras verdades o proposiciones [10] reveladas ya por Dios al finalizar la época apostólica.

Si se exigiera que esta continencia fuese formal, sería bien difícil conciliar esta pretensión con los hechos de la historia, que nos representan repetidas veces esa evolución dogmática, no sólo en el paso de un concepto confuso o implícito al *mismo*

---

8 *Dictionnaire de Théologie Catholique* (París, 1924). T. IV, col. 1628.

9 En el lug. cit. de "Miscelánea Comillas", p. 26s., pueden verse citados representantes autorizados de todas las escuelas: dominicana, escotista, carmelitana, jesuítica, que enseñaban la misma doctrina como corriente e indiscutida.

10 Es frecuente, en los mejores tratadistas de la evolución del dogma, englobar en el dato primitivo revelado, del que habrá de partir esa evolución, no sólo las verdades, sino también los hechos o instituciones de origen divino o apostólico. Creemos que se impone una aclaración: opinamos que esos hechos o instituciones en tanto podrán ser fuente dogmática, en cuanto ellos supongan o demuestren la existencia de una verdadera revelación o *atestación divina*. Así, por ejemplo, el hecho o la costumbre de no rebautizar a los bautizados por los herejes podrá suponer la existencia de esta verdad revelada: el bautismo administrado por una persona cualquiera, aun hereje, es válido; el culto dado desde los primeros siglos a las imágenes de los santos podrá suponer esta otra verdad revelada también: ese culto es lícito o debido. Un hecho simplemente, aun cuando sea de orden sobrenatural, no es *atestación divina*, y donde no hay atestación divina no hay revelación propiamente dicha o dogmática. Cierto que un *hecho* podrá ser, además, *signo* de otra verdad, o tener un sentido típico, que, naturalmente, habría de probarse, pero en este caso ya no sería simple hecho, sino una verdadera locución u *ordinatio mentis ad alterum*. (Véase "Miscelánea Comillas"". Vol. II, p. 151, nota 16.)

más claro o explícito, sino el paso de *un* concepto formal a *otro* distinto [11].

La solución de Suárez evita, igualmente, la enojosa, y to-

---

11 Es fundamental e importa no perder nunca de vista en toda esta cuestión, si no queremos caer en el equívoco, que siempre que haya paso de *un* concepto a *otro* distinto, hay verdadero raciocinio y que, por lo tanto, el segundo sólo *virtualmente* puede estar contenido en el primero. Como el paso de *unos* conceptos a *otros* en el progreso dogmático, tal cual nos lo presenta la historia, parece evidente, los empeñados en sostener que en ese progreso no se da de hecho más que explicación del mismo concepto formal, para intentar deshacerse de la anterior dificultad, suelen decir, que el dato primitivo revelado deberá entenderse, no cual se encuentra simplemente enunciado en la Sagrada Escritura o en la tradición apostólica, sino cual lo han entendido o explicado los SS. Padres, la teología tradicional y la enseñanza ordinaria de la Iglesia; y que, dado que sea difícil y aun imposible demostrar la continencia formal, de las verdades que integran el progreso dogmático, en aquel dato primitivo escueto o entendido del primer modo, pero que tal demostración es posible, si a ese dato se le toma completado o explicado por la tradición.

Aquí creemos que se esconde un equívoco o una petición de principio, la de dar por supuesto lo mismo precisamente que se quería demostrar. Es decir, se da por supuesto que esa explicación, dada por la tradición, se mantiene rigurosamente dentro del ámbito del concepto formal del dato primitivo y, en este supuesto, claro es que lo contenido formalmente en la explicación lo está asimismo en el dato primitivo. Pero si la explicación se extiende también a la virtualidad del dato primitivo, esto es, a lo sólo virtualmente en él contenido, entonces, de que una verdad se contenga formalmente en la explicación, no se sigue que lo esté también formalmente en el dato primitivo. Ahora bien; que esa explicación del dato primitivo revelado, elaborada por la tradición, se extienda también a la virtualidad en él contenida, no sólo es un hecho históricamente demostrable, sino que lógicamente y naturalmente así tenía que suceder. Cuando los teólogos, los SS. Padres o el magisterio eclesiástico, aun el de los mismos Apóstoles, de palabra o por escrito, exponían al pueblo fiel un dogma o una verdad cualquiera del dato primitivo, pedirles que se mantuvieran dentro rigurosamente del concepto formal de ese dato, y no se extendieran a las consecuencias de él derivadas, al menos a las más naturales, obvias o evidentes, hubiera sido pedirles algo forzado y antinatural, una inhibición constante sobre la espontánea tendencia del espíritu humano a discurrir sobre los principios que se le ofrecen, y deducir sus obligadas consecuencias.

Ademas, la misma forma lógica de esa explicación, hecha por la tradición, inclina a creer que, al menos en muchísimos casos, de lo que se trata es de una explicación de la virtualidad del dato primitivo, ya que se hace por vía de raciocinio, argumentando de ese dato primitivo y pasando de *un* concepto a *otro* distinto. Unicamente en el caso de que la misma tradición, los SS. Padres, teólogos o magisterio eclesiástico afirmaran, que las consecuencias por ellos deducidas estaban, por otra parte, formalmente también reveladas por Dios, tendríamos derecho a invocar el testimonio de esa tradición en favor de esta revelación formal. Fuera de este caso, invocar a este efecto ese testimonio es dar por supuesto lo mismo que se habría de demostrar.

En resumen; la explicación del dato primitivo revelado, hecha por la

talmente desconocida por la tradición teológica anterior a Molina, distinción, en la doctrina definida por la Iglesia, de dos clases de verdades, a las que responderían también dos clases de fe esencialmente diversas, haciendo de la evolución del dogma no una evolución homogénea, sino una evolución heterogénea y de compartimientos estancos separados entre sí. En la labor de los teólogos preparatoria o previa a las definiciones de la Iglesia cabe, sí, esa diversidad de verdades, puesto que unas aparecen formalmente contenidas en el dato revelado y otras sólo virtualmente; pero en el momento en que ellas pasan al terreno dogmático o caen bajo el magisterio infalible de la Iglesia, desaparece esa heterogeneidad, por quedar todas iluminadas por la luz del testimonio divino, incluído en la testificación, divina también, de la infalibilidad o verdad de todo lo definido por aquel magisterio [12].

---

tradición por vía de raciocinio o pasando de *un* concepto a *otro* distinto, demuestra, sí, que esa explicación está virtualmente contenida en aquel dato; pero no prueba que constituya parte formal del mismo.

Para poner un ejemplo de actualidad, cuando algunos teólogos, en nuestros días, tratan de descubrir la verdad de la Asunción corporal de María a los cielos, como formalmente contenida en los dogmas de su Maternidad Divina, o de su virginidad, o de su plenitud de gracia, etcétera, fundándose en que en la explicación de estos dogmas Marianos, hecha por la tradición, se incluye esa verdad de la Asunción corporal, pudieran incurrir en la falacia de dar por demostrado lo que estaba en cuestión, esto es, de suponer que esa inclusión era formal y no meramente virtual. Puesto que evidentemente el concepto de *Asunción corporal* es distinto del de *Maternidad Divina*, del de *virginidad*, etc...., y puesto que el paso de *un* concepto a *otro* distinto es verdadero raciocinio, la conclusión que más bien parece imponerse es, que la tal inclusión es meramente virtual, a menos que se demuestre que, ya en el dato primitivo revelado, al concepto de Maternidad, virginidad, etc...., estaba formalmente asociado el concepto de Asunción corporal.

Dicho sea todo esto sin otro ánimo, que el de ayudar a orientar y depurar la investigación teológica. A nosotros, que creemos no sea necesaria la inclusión o continencia formal, en el depósito de revelación, de la Asunción corporal de María, para que ésta pueda ser dogmáticamente definida; pero que, a la vez y no obstante, opinamos que esta Asunción corporal se halla de hecho formalmente contenida en dicho depósito, nos parece que algunos argumentos, que pretenden demostrar esto último, tal cual se exponen, están lejos de convencer.

12 Conviene fijarse bien en la índole especial de esta verdad de la infalibilidad del magisterio de la Iglesia, contenida desde luego formalmente en el depósito de la revelación, y que no es una verdad particular de un objeto específico, siquiera de enunciado universal, sino una verdad que pudiéramos decir de orden general y trascendente, que puede alcanzar a todos los particulares y a todos los universales. De una verdad cualquiera, particular o universal, acerca de un objeto específico, por ejemplo, de la verdad: "Cristo es hombre"; o de esta otra: "todos los hombres han sido redimidos", se pueden derivar inmediatamente, por análisis o por raciocinio, otras varias verdades, todas intrínsecas al mis-

Por otra parte, la solución de Suárez llena todas las exigencias del principio dogmático, por unos y otros admitido, de que la revelación pública cristiana quedó definitivamente cerrada en los Apóstoles, y que nada puede ser definido dogmáticamente en la Iglesia de Dios, que no estuviere contenido en ese depósito de la revelación. Claro está que si esta continencia hubiera de ser, aun prescindiendo del magisterio de la Iglesia y de la verdad revelada de su infalibilidad, necesariamente formal, la solución de Suárez no llenaría esta exigencia. Pero esta exigencia nunca la impusieron la teología ni la tradición anteriores a Molina, y de cuya ortodoxia no creemos pueda dudarse.

Lo único que exigieron esa teología y esa tradición es que el progreso dogmático o las nuevas definiciones de la Iglesia no sólo no se opusieran a las verdades del dato primitivo o del depósito de la fe, sino que no fueran, además, extrañas a éste o venidas de fuera; antes bien, se derivaran del mismo y surgieran de su misma entraña, como desenvolvimiento lógico interno de su verdadero contenido. Si una verdad se deduce de otra, es que en ésta se hallaba realmente contenida, y de ahí que no pueda decirse *simpliciter* nueva, según el sentir del Vaticano.

Al hablar éste [13] de la asistencia del Espíritu Santo, prometida al magisterio eclesiástico o a los sucesores de Pedro, para que "fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent", niega, al mismo tiempo, que lo haya sido para que "novam doctrinam patefacerent". Ahora bien; es una verdad ciertísima y propuesta en el mismo Vaticano para su definición dogmática, aunque por la suspensión del concilio no se llevara ésta a efecto, que dicha asistencia se extiende también a la proposición por el magisterio eclesiástico de las verdades virtualmente contenidas en el depósito de la revelación

---

mo objeto específico. De la verdad: "la Iglesia es infalible", en su simple enunciación apenas cabe derivar alguna otra verdad. Pero, puesta esa infalibilidad en ejercicio, su verdad puede incluir otras muchas verdades, de objetos distintos y extrínsecos a ella y que, precisamente por ser extrínsecos a la misma, ni la limita ninguno de ellos ni la especifica, sino que ella los trasciende y abarca todos. Así como, por ejemplo, de la verdad revelada también: "la inteligencia divina es infalible en el conocer", podríamos llegar a descubrir, y aun creer con fe divina, cualquiera otra verdad, por diversa que fuere y extrínseca a Dios mismo, en el supuesto que Dios la conociera, es decir, si nos fuera dado ver en el entendimiento divino su juicio sobre esa verdad. (Véase "Miscelánea Comillas". Vol. II, p. 155, nota 21), de igual modo la verdad revelada de la infalibilidad de la Iglesia es una verdad, que trasciende y puede trasmitir la eficacia testificante de la revelación a cualquiera otra verdad.

13 DENZINGER-BANNWART, l. c., n. 1836.

o *connexis cum revelatis*. Luego, respecto de ese depósito, estas verdades no deberán decirse, según la expresión del Vaticano, *simpliciter* nuevas.

Son explicación, según la terminología de Santo Tomás, del depósito de la fe: "Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quae in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite" [14]. Implicitud que comprende la meramente virtual: "Quando aliqua multa virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, *sicut conclusiones in principiis*" [15]. O son, según el pasaje clásico del Lirinense, como el desarrollo o evolución interna del organismo humano, que no por desplegar formas y actividades, con anterioridad sólo virtualmente en él contenidas, deja de ser uno y el mismo: "Imitetur animarum religio rationem corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolvant ac explicent, eadem tamen quae erant permanent. Multum interest inter pueritiae florem et senectutis maturitatem; sed iidem tamen ipsi fiunt senes qui fuerant adolescentes... Parva lactentium membra, magna juvenum; eadem ipsa sunt tamen... ita etiam christianae religionis dogma sequatur has decet profectuum leges..." [16].

Si, dejadas a un lado las cuestiones de terminología, nos atenemos a la realidad objetiva, ésta nos parece que ha quedado suficientemente fijada y clara. Por haberse dado de hecho, en la historia de los dogmas de la Iglesia, el paso de *un* concepto o verdad a *otros* distintos, ha habido en el desarrollo de esos dogmas verdadero *progreso*. Por no haberse salido nunca ese progreso o desarrollo de la *virtualidad* contenida en el dato primitivo revelado, ese progreso ha sido *evolución* interna de ese dato primitivo, y no transformación o adulteración por elementos extraños al mismo. Por haber intervenido en esta evolución el magisterio infalible eclesiástico, aplicando a ella la eficacia testificante de la autoridad divina, esa evolución dogmática es *homogénea*.

Los teólogos modernos, que, con Marín-Sola a la cabeza [17], defienden esta misma evolución homogénea del dogma, se separan, con todo, de Suárez en dos puntos: en afirmar que la continencia meramente virtual es suficiente, para que ese virtual contenido pueda decirse verdaderamente testificado por Dios; y en sostener que sólo la continencia virtual-idéntica o metafísico-conexiva es verdadera continencia virtual teológica.

---

14 2.a, 2.ae, q. I, a. IX.
15 *De Veritate*, q. 14, *de fide*, a. XI.
16 *Commonitorium*, XXII: ML 50, 668.
17 MARÍN-SOLA, Obra citada.

A Suárez le basta, para esa continencia virtual, la continencia lógica de una proposición en otra, aun cuando ella sea simplemente físico-conexiva; y, por otra parte, niega que la continencia meramente virtual, cualquiera que ella sea, baste para que ese virtual contenido pueda decirse verdaderamente testificado por Dios.

Creemos que la opinión de Suárez está más conforme con el sentir de los antiguos teólogos y las leyes del pensamiento y del lenguaje humanos [18].

Fidel García Martínez.
Obispo de Calahorra y la Calzada.

---

18 "Miscelánea Comillas", vol. VI, p. 16s.

Evidencia y Fe según el Doctor Eximio

¡Evidencia y fe! ¡Ver y creer! Una de las antinomias fundamentales en la vida del hombre. Aun en el orden puramente humano, por una ley misteriosa que rige nuestra economía racional, tenemos tanta necesidad de ver como de creer. No descansa nuestra mente inquieta hasta saturarse de evidencia; pero ¡cuántas veces no descansa en creer, en apoyarse en otras mentes! Exigimos ver, por un imperativo absoluto de nuestra esencia racional; pero por otro imperativo no menos absoluto, no es menos fuerte nuestra exigencia a creer, a aceptar. El misterio nos asedia con cerco implacable, se nos impone la "aceptación" de un cerco problemático, que se resiste frío e impasible a toda penetración luminosa, se niega duramente a una fecundación de luz; y una de las visiones más patéticas de la historia humana es la lucha titánica del hombre contra este cerco de sombras reales que le atenazan. La filosofía es en este aspecto la ciencia de lo patético; los sistemas escépticos no son sino las desesperaciones jerarquizadas de esta lucha colosal. Se nos impone una fe, una creencia, una aceptación que pugna con nuestra apetencia fundamental y esencial de ver. Ambas nos invaden y nos dominan; ambas se hallan prodigiosamente equilibradas en la naturaleza racional del hombre. Equilibradas, decimos, en su fuerza esencial, porque en sus respectivos dominios, en su respectivo radio de acción, la desproporción es enorme, con desventaja palpable para la evidencia. Uno de los mayores castigos que Dios podría infligir al hombre en esta vida sería abandonarle a sus evidencias, para que de ellas exclusivamente viviera. Su campo vital se reduciría extraordinariamente, y lo que ahora cree sería reverbero de luz, se convertiría de hecho en cerrazón de sombras.

Uno de los fenómenos que sorprenden en la meditación

filosófica, fenómeno que no pocas veces se escapa a la observación, es el fenómeno de la oscuridad racional de lo evidente. E indudablemente, el esfuerzo del filósofo es más laborioso y más desesperante cuando trata de penetrar y atomizar mentalmente lo evidente, que cuando trata de penetrar en la oscuridad profunda de un problema. El hombre, cuando llega a ese terreno, como ya decía Lacordaire, gira sobre sí mismo, la mente patina, vuelve y revuelve sin avanzar, se fatiga en la lucha estéril por un progreso imposible. No es raro el caso en que la revelación viene a descubrirnos puntos oscuros en esos que nosotros juzgábamos océanos de luz, para reducir a su justo nivel las aspiraciones ambiciosas de la mente humana.

En la vida creemos más que vemos; vemos poco, sospechamos mucho, y lo creemos casi todo. Tan es así, y es tan fuerte esta necesidad de autoridad (creencia, fe) en nosotros, que no ya para las verdades suprarracionales, en lo que no cabe discusión, sino aun para ciertas verdades filosóficas, puede defenderse una cierta necesidad o cuasinecesidad moral de la revelación, al menos en ciertas concepciones sobre el fin y naturaleza de la filosofía.

Si la filosofía es el planteamiento y solución del problema de la vida, como lo era en las concepciones platónica, estoica, epicúrea y en Kant, que ha hecho culminar la filosofía en la ética y ha presentado toda su filosofía crítica para abrir la puerta a una *fe moral*[1], podemos asegurar que la revelación nos refuerza la potencia racional y es una ayuda preciosa para hacernos conocer con más penetración y con más densidad de contenido y más rápidamente muchas verdades, que por ser asequibles racionalmente caen bajo el control y dominio de la filosofía. Pero la filosofía es lenta, su camino es largo y sus conquistas son no raras veces conquistas de siglos; y ¿pueden todos los hombres seguir ese camino, esas jadeantes jornadas mil veces estériles, sin meta ni término, esperar siglos para saber la razón, el porqué, el fin de su vida? La perspicacia genial de San Agustín procedía de la revelación a la razón; su nervio íntimo era que aceptar la

---

1 No rechazamos esa concepción de la filosofía, que ha tenido un genial representante en San Agustín, porque tal concepción, si bien materialmente difiere de la concepción aristotélica, que considera la filosofía como la ciencia de los primeros principios y de las primeras causas, es, con todo, fundamentalmente coincidente con ella. Porque si la filosofía aristotélica va tras la solución del problema del *todo*, tiende a resolver también el problema del hombre y el valor de la vida humana. La filosofía, con toda su aparente abstracción, gravita profundamente sobre la vida.

revelación se hace sentir en la dificultad de resolver el problema adecuadamente por la razón[2]. Y Platón nos dice por boca de Simmia, en el *Fedón,* que al atravesar el mar de la vida con la fe en la inmortalidad, puede hacerse con seguridad en la sólida embarcación de la fe en una revelación divina.

Los que oponen la razón a la fe, los que establecen una oposición irreducible entre las conquistas de la razón y los datos de la revelación, desconocen la naturaleza íntima del hombre. Quien penetre profundamente la esencia de la filosofía descubrirá una identidad de problemas: el del saber racional y el del saber religioso. Filosofía y religión actúan sobre un mismo objeto, un idéntico problema: el problema de la vida. Sólo hay una distinción de método y modo de solución, pues mientras la filosofía pretende resolverlo con la razón, la religión lo resuelve con la fe[3].

Estas elementales consideraciones previas tienden a descubrir en la naturaleza racional del hombre el punto de aproximación entre la evidencia, o las exigencias de la razón y la fe, o las exigencias de la autoridad. Así, cuando se acerca al hombre la luz fulgurante de la palabra de Dios, el hombre, lejos de rechazarla, halla en sí la razón de su sumisión, y la halla precisamente en el punto nebulosamente luminoso de su evidencia. La paradoja no es un simple juego literario; la paradoja es esencialmente ideológica, y de ella, como del choque del pedernal y el eslabón, brota la chispa, brota la luz que muchas veces no brota del lenguaje llano. La revelación se nos presenta a nuestra miope razón con caracteres de paradoja; la fe nos impone divinas y solamente aparentes contradicciones; pero de esas paradojas y contradicciones brota una luz vivísima, superior a la luz de la razón, luz que nos descubre focos de oscuridades en el mismo seno de la evidencia humana.

Personalmente hemos sentido siempre predilección por el tema; y eso, en la actualidad del problema, nos ha impelido a dedicarle estas páginas y verlo a través de la mente luminosa del Doctor Eximio, y así rendir un tributo de admiración a la prócer figura del gran filósofo y teólogo, español y jesuíta.

---

2 Véase el siguiente pasaje del Angélico: "Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina: quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus..." *S. Th.* I q. I, a. 1; *C. G.* c. 4.

3 Cf. S. VANNI-ROVIGHI, *Elementi di Filosofia,* I, p. 25.

No vamos a detenernos en la exposición filosófica de la evidencia como valor gnoseológico en el Eximio. Su doctrina es la tradicional, o sea la única admisible en una sana gnoseología. El objeto, para ser conocido con certeza objetiva, debe acoplarse a la potencia cognoscente, y ese acoplamiento sólo puede darse en la fuerza de la evidencia, esa fuerza indefinible que imperiosamente obliga al entendimiento. Si ese acoplamiento entre la potencia no se da, no se dará la evidencia, ni se dará conocimiento cierto, aunque pueda darse una apariencia de evidencia, que fallará precisamente en el acoplamiento objeto-potencia previamente exigido.

Así, pues, la evidencia es criterio de sí misma; es la imposición absoluta del objeto, que acoplado cognoscitivamente a la mente, la *informa* y crea el conocimiento cierto. La última conexión que Suárez exige entre la realidad y el acto para que pueda darse la verdad, sólo proviene de la evidencia, que queda convertida en medida y criterio supremo de verdad; esa evidencia, indefinible como la luz, y que descriptivamente puede definirse: "*fulgor quidam veritatis mentis assensum rapiens*" [4].

La doctrina es, pues, la clásica de la Escuela, producto inmediato de la teoría general del conocimiento. El hombre tiende hacia esta evidencia. Ver, y ver totalmente, es la suprema ambición del hombre, y la misma felicidad eterna se concreta en definitiva en un acto de evidencia: *la visión de Dios*, y en esa visión gozar del placer de penetrar e ir disolviendo los misterios, agotarlos en su sugestiva tenebrosidad a la luz de la evidencia divina.

I. INEVIDENCIA IMPERATIVA DE LA FE

Para no extendernos demasiado, y alejarnos del peligro de no exponer con la justeza que deseamos la mente del Doctor Eximio, nos atendremos a una forma de exposición casi proposicional, la más clara en estas materias.

Y en primer lugar advirtamos que la inevidencia de la fe puede comprender dos problemas muy diversos entre sí: uno, la inevidencia de la fe *como objeto*, y otro, la inevidencia de la fe *como testimonio*. Ante estos dos problemas, la actitud de la mente humana puede ser, y de hecho es, muy diversa; sus exigencias son de muy diversa naturaleza [5].

---

[4] Pueden consultarse, entre otros, los siguientes pasajes del Eximio: *Disp. Metaph.*, VIII, s. 7, n. 25, 28; IX, s. 2, n. 6, 7, 8; XIX, s. 6, n. 3; *De Gratia*, IX, 9, n. 3, 4; II, 10, n. 10, 11, 15..., etc.

[5] *De fide*, d. III, s. VII, n. 1.

1. *Inevidencia del objeto de la fe*

La fe, en una quizá la principal de sus grandes luminosas paradojas, no sólo no es inevidente en su objeto y contenido, sino que incluye, atacando más directamente el nervio mismo de la exigencia humana por lo evidente, una positiva oscuridad de su concepto u objeto. La trascendencia gnoseológica de esta condición fundamental, la primera de las condiciones incluídas en el objeto de la fe[6], es clara y palmaria. No se nos impone la fe por una inevidencia relativa, sino por una *inevidencia absoluta*. No es que podamos llegar a dilucidar lo inevidente de la fe echando mano de medios y métodos quizá desconocidos; el objeto siempre será oscuro, es decir, inevidente absolutamente. Y esto en cualquiera hipótesis, pues la visión beatífica, la suprema evidencia a que está llamado el hombre, sólo nos será posible mediante la habilitación que en nosotros obrará el *lumen gloriæ*. Así, pues, la fe, considerada en relación con el entendimiento humano puro, se impone siempre y absolutamente como inevidente y oscura en su objeto.

Para el Eximio es ésta una cuestión sin posibilidades de discusión. Pues si la fe pudiese dilucidarse en su objeto, y el entendimiento, por sus propias fuerzas, pudiese penetrar en el seno del objeto de la fe, entonces ese objeto se volvería evidente, no sería objeto de fe, y el asentimiento dejaría de ser libre, pues el entendimiento humano, ante lo evidente, opera necesariamente. Todo el trabajo de la inquieta mente humana no puede sino dilucidar algunos preámbulos a la fe, que, aun evidentes y todo, no tienen fuerza suficiente para quitarle la libertad al acto del entendimiento[7].

Es, pues, la fe, como objeto, algo que no da evidencia alguna sobre lo que ha de creerse; mas no solamente exige esa inevidencia de las cosas en sí mismas, sino que positivamente exige una oscuridad que pugna con la evidencia[8]. No se trata en la fe de una evidencia de lo probable; lo probable invita a la búsqueda y a la investigación. La fe corta todo intento de avanzar; es la oscuridad misma la que nos cierra el

---

6 "Inter has vero conditiones, primum locum videtur tenere obscuritas..." *De fide*, d. III, s. VII, n. 1.

7 *De fide*, d. III, s. VII, n. 2.

8 "Certum est fidem non præbere evidentiam rerum creditarum, et ita ex parte objecti non solum non postulare evidentiam rerum in se ipsis, verum etiam postulare obscuritatem repugnantem evidentiæ, saltem ex parte objecti formalis." *De fide*, d. III, c. VII n. 3.

paso. Y la razón es obvia, nos dice Suárez, porque la autoridad del que testifica es de la esencia misma del objeto de la fe. Ahora bien: todo testimonio, considerado como puro testimonio, no nos manifiesta la cosa en sí misma; si así fuese, lo que nos movería no sería el testimonio ni la autoridad, por muy valiosa que ésta fuera, sino la misma cosa, la imposición evidente del objeto, superior a toda autoridad y a todo testimonio. Es, pues, esencial en el objeto de la fe la oscuridad, y tal oscuridad que no desaparezca ni en el mismo medio cognoscitivo, o sea en el *motivum credendi* o testimonio.

Notemos que en toda esta cuestión se trata de un conocimiento estricto, y no de un conocimiento analógico y metafórico; no se trata de un objeto admitido ciega y sentimentalmente [9]; por lo tanto, se trata de un acto intelectual en el más puro sentido de la palabra. Y sin embargo la fe es oscura en su objeto, pero no es ciega racionalmente. Este es el secreto de la fuerza e inmovilidad de la doctrina católica. Al entendimiento humano se le exige el máximo sacrificio en el ara de la fe, pero se le paga el tributo que pide su ansia de evidencia, como veremos. El secreto misterioso de la fe se nos entrega a los hombres envuelto en las transparentes gasas de la evidencia. No es, por lo tanto, la fe, como nervio de la religión, un vago sentimiento, una manera de *sentir* el mundo y la vida; la fe es una manera de *conocer* el mundo y la vida [10], y en esta base cognoscitiva radica su estabilidad y fuerza.

Es evidente que la *oscuridad* o la *inevidencia* de la fe no pueden pertenecer al objeto formal de la fe, que ha de ser positivo. La negación (inevidencia = non visum) no puede ser objeto del conocimiento humano; y la fe es sobre *algo*. Pues bien, ese *algo*, fundamento de los términos negativos y expositivos de la fe, es el objeto de la fe, y conocido como algo *concreto* y *positivo*.

---

9 En la prueba teológica admite Suárez las siguientes igualdades al explicar el texto "Videmus nunc per speculum..." videmus = cognoscimus; videmus nunc per speculum = visio ænigmatica = cognitio obscura (l. c.).

10 Desde Kant, la religión es considerada como sentimiento; una cosa de administración puramente afectiva y cordial; una valoración del mundo y de la vida hecha por la voluntad y el corazón. Véanse algunas afirmaciones sobre lo dicho: "Sopratutto la religione non è una conoscenza... ma un sentimento (una maniera cioè di sentirli) del mondo e della vita...; la religione vuol valutare i rapporti che vincolano l'essere e farli operare sulla volontà e sul sentimento... Filosofia e religione sono tra loro cosi diverse, como conoscenza e volontà... Conoscere un uomo è qualcosa di ben diverso que amarlo o odiarlo". R. RICHTER, *Introduzione a la Filosofia*, p. 27-28, vers. ital. de P. DONNINI, Vecchioni, Aquila, 1929.

2. *Compatibilidad de la evidencia y la fe en un mismo objeto*

Se nos presenta aquí una cuestión que Suárez expone extensamente [11], y que nosotros no haremos sino enunciar. Es la cuestión de la coincidencia de la ciencia y la fe en un mismo objeto. Porque, en efecto, cabe preguntarse si es posible tal coincidencia; y si es posible, todavía cabe una nueva pregunta, de compleja solución, a saber: ¿qué significa para mi mente la inevidencia de la fe en una cosa que por hipótesis me es ya evidente? O lo que es lo mismo, ¿qué grado de necesidad tiene entre las condiciones de la fe la condición de la inevidencia? A primera vista parece que se nos plantea un dilema igualmente peligroso: o la inevidencia no es necesaria para la fe, o se nos impone admitir lo evidente como inevidente. Ambos extremos parecen contradictorios en sus mismos términos.

La controversia es interesante y extensa, y las diversas escuelas sostienen sus puntos de vista propios [12]. Sin detenernos ahora a exponer esos puntos de vista, la posición del Doctor Eximio puede concretarse en las siguientes proposiciones:

a) *Puede darse una evidencia humana compatible con el hábito de la fe* [13].

O sea, la fe que habitualmente tiene un hombre de la existencia de Dios, de la unidad de Dios, etc., no se pierde por el hecho de que ese hombre llegue a esas mismas verdades por vía científica, es decir, por evidencia racional.

Desde luego parece tal aserto un hecho de experiencia, pues no se ve por qué el fiel ha de creer con menos intensidad que antes las verdades que ha mejor conocido por la ciencia.

Además "no parece verosímil—dice Suárez—que el fiel cristiano, por el hecho de conseguir la evidencia científica del objeto, quede reducido a una peor condición espiritual con relación a los fieles ignorantes, y sobre todo en la fe, que es el fundamento de todos los demás... Por otra parte, la razón es clara: todo actó no se opone formalmente a un hábito, sino a otro acto; añádase que el hábito de fe, si actualmente no obra, no pone una actual oscuridad en el entendimiento; por lo tanto no puede impedir un acto de evidencia científica [14].

---

11 *De Fide,* d. III, s. IX

12 *De Fide,* d. III, s. IX, n. 1-3.

13 "Habitus fidei simul esse potest cum actu scientiæ respectu ejusdem veritatis", l. c. n. 4.

14 "...fidelis factus doctior circa has veritates. (Deus est, est unus,

b) *Tampoco son incompatibles el acto de fe con el hábito de la evidencia científica* [15].

En primer lugar un acto infuso no encierra oposición alguna con un hábito adquirido, excluída, naturalmente, la oposición moral por razón de culpa.

Cayetano sostiene que en esta hipótesis no es necesario que el filósofo que se hace cristiano crea que Dios existe por un acto de fe infusa, pues Cayetano parte de la incompatibilidad fundamental entre la evidencia y la fe.

Suárez no solamente rechaza la posición de Cayetano, como contraria al texto paulino, sino que juzga falsa la interpretación de Cano, más suave, pero que parte de la misma incompatibilidad fundamental. Como supone no una compatibilidad, sino una dualidad de objetos, y así la evidencia del filósofo que se hace cristiano tendría por objeto a Dios como autor de la naturaleza, mientras que su fe tendría por objeto a Dios como autor de la gracia. Esta dualidad no tiene sentido para el Eximio, porque ni el filósofo que se hace cristiano tiene menor certeza en la existencia de Dios que los demás fieles, ni andan tan separados, por así decir, cognoscitivamente, el Dios autor y fin de la naturaleza y el Dios autor y fin de la gracia, porque el Dios autor de la naturaleza es como el fundamento del de la gracia, y por lo tanto parece imposible poder creer con mayor certeza lo supernatural de Dios, que lo natural. ¿Por qué ha de perder el filósofo el hábito de evidencia por el acto de fe, siendo además éste necesario en el orden sobrenatural, o a dónde se va la evidencia adquirida al recibir la infusión de la fe?

Hábito y acto no son en sí mismos incompatibles, y por lo tanto no se ve dificultad en que puedan coexistir, aunque uno sea de orden infuso y otro de orden adquirido. Si se añade que la evidencia como hábito científico no siempre está operante, al menos en esa circunstancia, no se ve cómo pueda impedir la actuación del acto de fe.

La contradicción, pues, en la existencia de ambas realidades, hábito de fe con acto de evidencia, o hábito de evidencia con acto de fe, no aparece de ninguna manera clara; al con-

---

Creator) per scientiam, non minus firmiter illas credit quam antea... Neque est verisimile fidelem, propter acquisitam scientam, factum esse pejoris conditionis in spiritualibus donis, et maxime in fide, quæ est aliorum fundamentum... Ratio denique clara est, quia actus non opponitur formaliter habitui sed actui. Item quia habitus fidei, si actu non operatur non inducit actualem obscuritatem, ut sic dicam in intellectu; ergo non potest impedire formaliter actum scientiæ", l. c., n. 4.

15 "Dicendum est actum fidei posse simul esse cum habitu scientiæ", l. c., n. 5.

trario, sólidas razones, y sobre todo el gran argumento a que recurre Suárez, está apoyada por una experiencia que parece innegable [16].

Pero no es éste el punto difícil de la cuestión, y en las cuestiones precedentes no son las posiciones tan rígidas. Ni tampoco presenta una verdadera dificultad la hipótesis de coincidencia de hábitos, hábito de fe y hábito de ciencia o evidencia en un mismo objeto. "No hay por qué detenerse en este asunto—dice el mismo Suárez—, pues es un punto admitido por todos, y no es más que un corolario y consecuencia de lo dicho."

Donde realmente se encierra una verdadera dificultad es en la *coincidencia de actos;* y la dificultad se puede concretar en estas preguntas: ¿pueden obrar esos hábitos simultáneamente sobre un mismo objeto?, o lo que es lo mismo, ¿puede el acto de evidencia coincidir con el acto de fe?

No se trata aquí de ver si el entendimiento humano en general puede simultáneamente conocer varias cosas con pluralidad de actos. Esta cuestión, aun resuelta afirmativamente, dejaría completamente intacto el punto que estudiamos. Aquí no se trata de ver la potencialidad psicológica del entendimiento humano, se trata de una cuestión específicamente *gnoseológica,* a saber, la coexistencia de dos valores, *evidencia* e *inevidencia,* en un mismo objeto.

Así planteado el problema, parece contradictorio, pues evi-

---

16 "... demus ergo Philosophum habentem evidentiam de existentia Dei accedere ad Deum ut iustificetur; ergo necesse est ut ille etiam credat Deum esse; credendo autem non ammittit habitum scientiæ, ut potest esse evidens experientia et ratione, quia actus infusus non habet oppositionem cum habitu acquisito... Propter hoc Cajetanus... existimat necessarium non esse ut philosophus factus christianus, fide infusa credat Deum esse. Sed hoc reprobavi in superioribus quia manifestum est contra contextum Pauli... Et ideo Cano reprobata expositione Cajetani, respondet ipse distinguendo de Deo, ut principio et fine naturæ, vel ut fine supernaturali; dicitque non oportere ut ille Philosophus per fidem infusam credat Deum ut finem naturæ esse, sed tantum ut finem gratiæ et in hoc sensu locutum esse Paulum. Existimo tamen... et sententiam esse falsam et expositionem: primum patet, quia philosophus ille non minori certitudine credit Deum esse quam reliqui christiani; tum etiam quia Deus ut finis naturæ supponitur et (ut sic dicam) est quasi fundamentum alterius habitudinis supernaturalis: ergo impossibile videtur majori certitudine credere supernaturalia de Deo quam naturalia... Tum denique quia supra dixi principium Deum esse veracem ut cognitum per solam evidentiam naturalem non sufficere ad fundandam fidem et certitudinem eius in aliis quæ creduntur... Ratio denique assertionis est supra facta, quia habitus acquisitus non opponitur formaliter actui infuso. Item quia si habitus scientiae actu non operatur, non facit rem praesentem aut visam, ergo non habet unde impediat verum actum fidei... etc, ...", l. c., n. 5.

dencia, claridad, necesidad cognoscitivas, pugnan con la inevidencia, oscuridad y libertad de la fe. ¿Qué libertad cognoscitiva me queda en un acto que por hipótesis me obliga por la necesidad imperativa de su evidencia? ¿Puede darse un asentimiento al objeto presentado por la fe, suponiendo que a ese objeto le damos nuestro asentimiento por la evidencia?

c) *Puede darse un asentimiento de fe que puede coexistir con asentimiento naturalmente evidente* [17].

Suárez cree esta proposición sencilla y casi evidente, y su argumento lo considera eficacísimo.

"En este caso, dice, concurren dos medios o motivos suficientes para dar nuestro asentimiento a la verdad propuesta, a saber, la demostración y la autoridad divina; luego actúan ambos, es decir, actúa el entendimiento por medio de ambos. Ahora bien, esos motivos, demostración y autoridad, son de naturaleza diversa y no están subordinados entre sí, sino que cada uno es capaz de producir su acto específico; pueden, por consiguiente, producirse y darse esos actos específicamente distintos, que no pueden ser otros que los actos de fe y evidencia" [18].

Este sencillo argumento, de corte al parecer apodíctico, nos ilumina definitivamente la oscuridad del objeto de fe.

Como dijimos anteriormente, el objeto de fe es inevidente, oscuro. Sin embargo, el objeto de fe, que tiene que ser inevidente, so pena de dejar de ser objeto de fe para convertirse en objeto de ciencia, no excluye en sí otras evidencias de origen distinto al medio de fe; puede, por lo tanto, ser evidente por otra razón, y por lo tanto, a su vez, la inevidencia no entra en la razón formal del objeto de fe de una manera total; porque aunque la incluye esencialmente por el medio persuasivo de la fe, la autoridad no excluye totalmente el que podamos tener evidencia de ese objeto por otro medio, por ejemplo, la razón.

Al leer esta página del Eximio, se nota cierta satisfacción vencedora. La misma sobriedad en la exposición arguye en él una plena confianza, y no sin cierto aire de fruición escribe

---

17 "Dico assensum fidei simul esse posse cum assensu naturaliter evidente", l. c., n. 7.

18 "Et probatur breviter, quia in dicto casu concurrunt duo media, seu motiva sufficientia ad assentiendum veritati proprositae, scilicet demonstratio et auctoritas divina; ergo utrumque actu operatur, vel potius intellectus actu operatur propter utrumque; sed illa motiva sunt diversarum rationum et non subordinata inter se, sed unumquodque est sufficiens ad efficiendum suam speciem actus; ergo tunc simul efficiunt duos actus specie distinctos, qui non possunt esse nisi fidei et scientiae", l. c, n. 7.

sobre su argumento: "In hac ratione dissolvenda laborant maxime et inter se dissentiunt auctores..." (l. c.).

Nos es imposible en este breve artículo recorrer, siquiera sea brevemente, las diecisiete extensas y nutridas columnas en las que Suárez recoge cuanto contra su argumento se objeta.

Con todo, intentaremos dar un esquema general de ellas, en cuanto nos ayude a conocer mejor la mente del Eximio.

a') La primera posición adversa a la teoría del Eximio es la defendida, entre otros, por Escoto, y sostiene que en la coincidencia de evidencia y fe la fe queda inoperante, actuando sólo el acto de evidencia, ya porque la ciencia humana previene en esta hipótesis a la fe y actúa de manera necesaria y no libre; ya también porque la autoridad divina no destruye el objeto formal de la ciencia, y en cambio la demostración destruye el objeto formal de la fe.

Suárez no admite semejante teoría; su censura es un poco seca: "revera est incredibilis". Arguye por la diferente motivación de ambos actos; pues si cree más firmemente el que conoce por evidencia de fe que el que conoce por sola evidencia, es porque *actúa* la fe. Esta coincidencia de actos es un dato de experiencia, y si en los ángeles no repugna la evidencia y la fe, no se ve cómo haya de repugnar en el hombre, siempre que éste atienda a la doble motivación del doble acto [19].

b') Tampoco admite Suárez la doble actuación de la evidencia y de la fe que no produjesen dos actos diversos, sino un solo y único acto, el cual poseyese a la vez la evidencia de la ciencia y la certeza de la fe. "Haec vero sententia juxta vera principia philosophiae et Theologiae, sustineri non potest" [20].

c') ¿Podría sostenerse que dicho acto único, producto de la evidencia y la fe, fuese realmente uno en su realidad y doble en su formalidad? O sea, ¿que tuviese dos formalidades *ex natura rei distinctas?* "Mihi tamen omnino displicet". El argumento del Eximio se resume así: Ambas formalidades, o son las dos esenciales al acto, o las dos accidentales, o una es esencial y otra accidental; pero como ninguna de estas hi-

---

19 *De Fide*, d. III, s. IX, n. 8. Se podría excogitar la hipótesis de que en el conflicto actuase sola la fe: "quae (responsio) a nemine datur... Hoc tamen facilius impugnatur tum exemplis et rationibus factis, tum etiam quia, licet in potestate voluntatis sit avertere actualem cogitationem domonstrationis, si tamen in illa persistat non potest facere ut intellectus retineat assensum juxta communem sententiam philosophorum...", l. c., n. 9.

20 "Est ergo tertia responsio... docens tunc intellectum actu operari ex utroque motivo, non tamen efficere duos actus, sed unum habentem evidentiam scientiae et certitudinem fidei...", l. c., n. 10.

pótesis tiene a su favor una verdadera probabilidad, ninguna de ellas puede admitirse.

La primera, porque dos formalidades esenciales en una misma realidad repugnan [21]; la segunda, porque si ambas son accidentales, suponen por necesidad metafísica otra tercera esencial, la cual no se ve cómo pueda darse, pues sólo existen dos motivos de dicho acto, o sea, dos razones de su existencia; la tercera, porque no se sabe cuál ha de ser la accidental y cuál sustancial, y ni puede ser accidental la formalidad de la fe, pues es constitutiva esencial del acto sobrenatural, ni tampoco puede serlo la formalidad de la evidencia, por razón de su misma necesidad como fundamento [22].

d') Suárez tropieza con un adversario de su argumento en el P. Luis de Molina [23]. Con Molina está Fonseca, y como indica el mismo Suárez, "multis modernis theologis placet hic modus".

Según esta explicación, en la coincidencia de la evidencia y de la fe se da un acto resultante, que tiene una verdadera razón específica, simple y sustancial, distinta de las razones específicas de evidencia y fe, pero que contiene a ambas de una manera "evidente". Esa razón específica del acto único proviene de que el doble motivo constituye un total y completo único motivo del acto, y que por estar así constituído incluye "eminenter" las dos razones específicas de evidencia y fe. El fundamento de tal explicación está en evitar el asentimiento de la fe a un objeto actualmente evidente por la demostración; de donde se sigue que tal coincidencia era para estos autores imposible.

"Yo no disiento menos de esta explicación—dice Suárez—que de las precedentes, pues no me parece más probable que ellas, y siempre me pareció, y ahora me parece aún, de no fácil inteligencia" [24].

---

21 *Disp. Metaph.* XV, s. 11, n. 23.

22 *De Fide,* d. III, s. IX, n. 11, y el Eximio se extiende largamente en el número 12, de la única sección.

23 Le dedica once nutridas columnas, que por supuesto, no vamos a trasladar aquí. El proceso de la posición del profundo metafísico de la gracia, y el análisis del mismo por el Eximio, merecen por sí solos un extenso estudio.

24 "Est ergo ultimus modus dicendi, actum illum habere veram rationen specificam simplicem et substantialem, distinctam ab specificis rationibus scientiae et fidei eminenter utramque continentem, quia sumit illam ex duplici motivo fidei et scientiae, ut constituente unum totale, et adaequatum motivum quae opinio potest tribui Durando... et magis hoc declarant Molina, Fonseca... et multis modernis theologis placet hic modus... Ego vero non minus dissentio huic modo quam praece-

A priori no ve el Eximio la razón suficiente de ese acto único y la inclusión eminencial en él de las dos ramas específicas distintas. Los dos motivos en cuestión son distintos, suficientes en sí mismos, irreducibles entre sí, y por lo tanto no pueden ser elementos de una unidad verdadera; además, que no puede darse un mismo acto interno que juntamente provenga de dos motivos próximos específicamente distintos. Sólo puede admitirse eso cuando estando los motivos coordinados entre sí, de manera que uno actúe como principio próximo y otro como principio remoto, hipótesis que no se da en el presente caso.

Pero, y esto es lo principal, ¿cuál es la naturaleza de aquel acto? ¿Es sobrenatural, es natural o es mixto?

Que sea mixto no puede admitirse ni como hipótesis, pues se trata de un acto indivisible, totalmente simple.

Que sea puramente natural tampoco es admisible, pues se trata de un acto de fe sobrenatural, y por lo tanto no puede hacerse sin el auxilio de la gracia, y encierra una certeza superior a la que pueden darnos las fuerzas de la naturaleza.

Pero tampoco puede ser meramente sobrenatural (acto puro de fe), pues por hipótesis es un acto *evidente,* y con una evidencia estrictamente natural, proveniente de un medio natural conocido de manera exclusivamente natural. Es necesario que esa evidencia provoque una *certeza natural.* ¿Cómo puede ser, por consiguiente, puramente sobrenatural?

Si este acto no puede darse, tampoco puede admitirse la justificación que del mismo se hace, pues esa justificación se funda en la fusión de esos elementos, completamente irreducibles entre sí [25].

---

dentibus, quia, non probabilior nec minus difficilis ad intelligendum mihi semper visus est, et nunc etiam plane videtur...", l. c., n. 13.

25 Et primo argumentor a priori... quia ibi concurrunt duo motiva natura sua formaliter divera, et sufficientia ad constituendas diversas species actuum formaliter distinctorum, quae sunt medium demonstrationum et auctoritas dicentis... Et ratio omnium est, quia illa motiva manent semper diversa, et non componunt unum..., qui melius sentiunt concludunt unum actum internum non posse simul esse ex duobus proximis motivis virtutum specie diversarum, sed solum quando motiva inter se non sunt subordinata, ut unum sit proximum et aliud remotum, quod in praesenti locum non habet. Secundo principaliter argumentor ex parte actus, et inquiro an ille actus sic eminens supernaturalis sit omnino, vel pure naturalis, vel mixtus; certe hoc ultimum cogitari non potest, quia ille actus simplicissimus est et indivisibilis... Deinde non potest cogitari mere naturalis, quia est certus certitudine fidei, et nititur in auctoritate divina credita supernaturaliter, quae est motivum supernaturale... Quod tamen non posset esse mere supernaturalis, probatur, quia est actus evidens, et illa evidentia naturalis tantum est, quae praecise oritur ex medio naturali et naturaliter cognito;

El recurso de Molina a los *hábitos* operantes de la ciencia y la fe no le convence a Suárez, porque no bastando uno de los hábitos por sí solo a producir dicho acto, pues supera en certeza a lo que un hábito solo puede dar; y si operan ambos hábitos, los dos, como completos, tendrán allí su objeto formal propio, y lejos de resolverse la dificultad, queda enteramente intacta y reforzada[26].

Suárez ha reforzado su tesis capital, o sea la coexistencia formal de los dos actos de fe y evidencia.

Por consiguiente, no es necesario que el objeto de fe sea *totalmente* inevidente; evidencia y fe pueden caminar conjuntamente y por el mismo camino; pero la fe, en cuanto tal, es decir, el motivo del asentimiento de fe, no dará esa evidencia y esa luz, que tendrán que provenir de otro foco distinto. Tal doctrina no podría admitirse si esa luz y esa oscuridad, si la evidencia y la fe, hubieran de venir de la misma fuente, del mismo motivo cognoscitivo. La contradicción, y por lo tanto la imposibilidad real, sería palmaria. La fe mantiene su oscuridad por consecuencia necesaria de su motivo formal, el testimonio; la ciencia derrama su evidencia por consecuencia necesaria de su motivo formal, la demostración[27].

II. LA INEVIDENCIA COMO RAZON FORMAL DE LA FE

La razón, con todo, tiene sus exigencias, que brotan de su misma naturaleza, y por lo tanto plantadas por Dios mismo en la entraña de su esencia. Una fe total y absolutamente oscura sería inadmisible. La naturaleza racional del hombre es esencialmente luminosa; lo que admita ha de ser, de una u otra manera, a título de luz; ha de entrarse en ella por su única puerta, *la evidencia racional.*

---

unde necesse est ut in illo actu sit etiam certitudo naturalis scientiae, quia haec necessario comitatur naturalem evidentiam, et ita erit in illo actu duplex proprietas naturalis, et una supernaturalis, et omnes substantiales...", l. c., n. 13-14.

El Eximio se extiende en la argumentación contra la inclusión eminencial en el tercer acto hipotético, de las dos formalidades: evidencia y fe, y la razón más fuerte que aduce es que tal acto como efecto al contener "eminenter" la perfección de ambas causas, las superaría en perfección intensa, lo que no puede admitirse. (l. c.)

26 L. c., n. 15.

27 L. c n. 17. "Omnia enim (argumenta adversariorum) fundatur in hoc quod inevidentia rei cognitae est necessaria ad assensum fidei, quod nos facile negamus...", l. c., n. 18.—Ulteriores cuestiones, sobre todo, la cuestión de la fe y su posible coexistencia con la visión intuitiva, no las exponemos aquí, como ajenas a nuestro plan; véase en Suárez, l. c., n. 20-24.

Y no se crea que pueda darse una evidencia de paso, una especie de evidencia ficticia. Es absurdo hasta suponerlo, pues siendo la evidencia el supremo criterio de verdad, la fe, siendo como es verdad, de alguna manera ha de ser evidente.

Nótese que no es esta cuestión la misma que la anteriormente tratada. El que evidencia y fe puedan coincidir en un mismo objeto, y el que deba existir alguna evidencia en la sola línea de la fe, son cosas indudablemente diversas.

La fe supone una evidencia, y esa evidencia es la base para que el entendimiento humano pueda admitirla. Es la oscuridad del ciego "iluminada" por la visión del lazarillo: de lo contrario, se cumpliría la sentencia de Aquel que vino a darnos la luz sobre las oscuridades de nuestra fe: "Si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en el hoyo".

1. *Diversas opiniones.*

Cuando el Eximio se acerca a este punto, se queja de que se haya planteado tan confusamente por los teólogos: "hay en estas opiniones—dice—algo de verdad y algo de falsedad, y me desagradan los autores que hablan confusamente y sin distinguir los aspectos de la cuestión"[28].

Las opiniones a que se refiere Suárez pueden resumirse así:

a') La primera, defendida, entre otros, por Durando y Báñez, sostiene que no puede darse la fe en quien tenga evidencia de que es Dios quien revela. La evidencia testificante sería en este caso un obstáculo insuperable para la fe, pues la evidencia, aun la testificante, obliga *necesariamente* al asentimiento intelectual, y es contradictorio que ese entendimiento, así obligado, quede con la libertad que exige la fe. Por consiguiente, esta explicación se funda en este supuesto general: todo asentimiento de fe es incompatible con cualquier clase de evidencia, que vicia en sí mismo el testimonio *como motivo de fe*. Es decir, el asentimiento no sería formalmente producido por el testimonio, sino que la *evidencia* del testimonio originaría una verdadera demostración evidente, que no puede ser de ninguna manera motivo de fe[29].

---

[28] "In his opinionibus aliquid verum et aliquid falsum invenire potest, et in hoc mihi displicent earum auctores, quod, indistincte et confuse loquuntur", l. c., s. VIII, n. 7.

[29] "Prima (opinio) simpliciter negat posse esse fidem in eo qui evidenter cognoscit Deum esse qui testificatur. Ita tenet Durandus... quam etiam opinionem sequitur Bannez... Fundamentum est quia omnis evidentia, etiamsi sit in testificante, cogit seu necessitat intellectum

b') Otra opinión es la que sostiene la posible concomitancia de la fe por la evidencia, mientras esta evidencia sea del testificante y no de la cosa testificada. Esta segunda parte, es decir, la incompatibilidad de la evidencia de la cosa testificada con la fe, parte del mismo supuesto de la opinión precedente. Por el contrario, la primera parte, o sea la compatibilidad de la evidencia testificante con la inevidencia de la cosa testificada, se explica porque aunque sepamos que Dios es veraz aún pueden darse dos hipótesis: o el que recibe el testimonio es rudo y no penetra los atributos de Dios, aunque tenga evidencia de que le habla, o aun siendo sabio, no atiende "actu" a su propio conocimiento, y de alguna manera prescinde de lo revelado para proceder al asentimiento en fuerza exclusivamente del testimonio [30].

c') Hay una tercera explicación, "valde communis", que sostiene sin más que la evidencia testificante no repugna con la fe. Esta opinión, o puede entenderse en el sentido de la precedente, y no se citan autores que de tal manera la interpreten, o según la interpretación más corriente, sostenida por Vázquez, Gregorio de Valencia, Vega, Alejandro de Hales, Escoto, etc., significa que tanto la evidencia testificante como la evidencia de la cosa testificada son absolutamente compatibles con el acto de fe.

El fundamento de tal explicación, indudablemente poco precisa, es claro. De la evidencia de la veracidad de Dios y de la evidencia de su testimonio se sigue necesariamente la evidencia de la cosa revelada; toda conclusión revelada derivada de dos principios evidentes, es ella también evidente. Y sin embargo tal asentimiento no se funda en los principios intrínsecos de la cosa revelada, ni de sus efectos necesarios, ni en algo que de alguna manera se asemeje a esa cosa, sino en una *palabra evidente,* extrínseca a la realidad testificada. Queda, por lo tanto, una oscuridad que garantiza la libertad de la fe como acto de verdadera certeza [31].

---

ad assensum; repugnat autem intellectum simul assentiri necessario et libere... Ergo etiam repugnat fidei assensus cum quacumque evidentia...", l. c., s. VIII, n. 14.

30 l. c., n. 16. No dice el Eximio quiénes defiendan esta rara opinión, y más bien parece una hipótesis creada por él mismo para ilustrar mejor su doctrina.

31 "Secunda sententia, et valde communis, est evidentiam in testificante non repugnare cum fide... Sensus est non solum evidentiam testificantis Dei... sed etiam evidentiam rei testificatae esse posse cum fide... posita evidentia testimonii divini, necessario sequi evidentiam rei testificatae...; conclusio autem quae colligitur ex duobus principiis evidentibus per evidentiam illationem evidens est. Quod autem hoc non obstante ille assensus sit fidei probatur... quia assensus ille, prout est

2. *Doctrina del Eximio.*

Como ya indicamos, Suárez cree que en estas opiniones se da un cierto confusionismo, y que no se separan bien todas las cuestiones que aquí se encierran.

Hay, pues, que distinguir en este aspecto de las relaciones entre la evidencia y la fe dos cuestiones principales:

La primera se puede formular así: *el asentimiento de la fe, ¿puede en sí mismo y formalmente fundarse en la evidente revelación de Dios testificante?*

La segunda: *dándose esa revelación evidente, ¿puede el entendimiento dar el asentimiento a la cosa revelada, fundándose exclusivamente en el motivo de la fe?*

En el primer caso, la evidencia del testimonio sería la *razón formal* del asentimiento; en el segundo, esa evidencia sería un *elemento concomitante y accesorio* del motivo de fe.

Como puede verse por lo dicho en las páginas precedentes, la segunda cuestión está ya resuelta: la evidencia, como *elemento concomitante*, puede darse, puede acompañar el acto de fe, debe acompañarlo. La dificultad se encuentra en la primera pregunta, o sea en la evidencia del testimonio como *razón formal* del asentimiento de fe. Téngase además presente que aquí funcionan, por decirlo así, dos evidencias distintas, la *natural* y la *sobrenatural*, distinción de no escasa importancia en este asunto [32].

PROPOSICION PRIMERA: "*Sostengo* —dice Suárez— *que el asentimiento aquel por el cual uno juzga con evidencia que Dios le habla y le revela algo, no es asentimiento de fe*" [33].

No es posible plantear sobre esto una discusión. Tal asentimiento es *intrínsecamente* evidente; por lo tanto, es a la vez *intrínsecamente* necesario. Es esencialmente distinta de un acto de fe, pues brota de la evidente experiencia de un efecto

---

de re testificata, revera fundatur in testimonio divino; testimonium autem, etiam, si melius aut evidens cognoscatur, numquam manifestat rem in se... Ratione patet quia ille assensus non fundatur in principiis intrinsecis rei, neque in effectibus qui ab ipsa re quasi intrinsece deriventur, neque etiam in aliqua naturali similitudine rei, sed in verbo significante...", l. c., n. 15

32 "Oportet... duas quaestiones hic distinguere. Una est formalis, scilicet, an assensus fidei possit per se et formaliter fundari in evidenti revelatione Dei testificantis; alius vero sensus est de sola concomitantia vel accidentario concursu, an s c i l i c e t, stante illa revelatione, possit nihilominus intellectus assensum fidei praebere rei revelatae ex solo motivo fidei...", l. c., n. 17.

33 "Statuo assensum illum, quo aliquis evidenter iudicat Deum esse revelantem seu sibi loqui, non esse assensum fidei", l. c., n. 18.

propio de Dios, con evidente conocimiento de la dependencia de tal acción, de tal principio [34].

PROPOSICION SEGUNDA: "*El asentimiento de fe, por sí y formalmente no puede nunca fundarse en el conocimiento evidente de la revelación*" [35].

Esta proposición, en su sentido más general, coincide con las de Durando y Báñez, antes expuestas, y así lo admite Suárez, y difiere totalmente de la posición de Escoto, Vázquez y otros.

La demostración parece apodíctica. Las dos premisas evidentes en cuestión son: *Dios habla* (i. e. revela actualmente una cosa), y *Dios es absolutamente veraz* (i. e. no se engaña ni nos engaña); por lo tanto, podemos formular el siguiente silogismo: Dios, cuando nos habla (nos revela algo), ni se engaña ni puede engañarnos; es así que ahora nos habla; luego... Supuesto que estas dos premisas son *evidentes*, ¿podrá ser la conclusión *de fe*? Suárez lo niega rotundamente y arguye:

o ambas premisas tienen una evidencia puramente natural, y entonces la conclusión tendrá una evidencia también *natural;* no será, por lo tanto, de fe, que es un asentimiento *sobrenatural* e *infuso;*

o una de las premisas es evidente con evidencia *sobrenatural* y otra con evidencia *natural,* y entonces la conclusión será necesariamente *natural,* por la ley humana del silogismo: "Pejorem semper", etc...., y por la misma razón anterior tampoco será un asentimiento de fe;

o ambas razones son evidentes *sobrenaturalmente* y con una evidencia infusa, y en este caso el asentimiento sólo se da *por fuerza y eficacia de esta luz* sobrenatural, y por lo tanto será un asentimiento intrínsecamente evidente (necesario), y por consiguiente distinto esencialmente del asentimiento de fe. El que la evidencia provenga de fuentes sobrenaturales no cambia en nada la naturaleza gnoseológica del acto de asentimiento, que si el de la evidencia es necesario, es libre el de la fe, que de ninguna manera puede ser evidente.

¿Podría deshacerse la fuerza de esta argumentación del Eximio diciendo que la libertad y la necesidad son dos condiciones no esenciales, sino meramente accidentales del acto, extrínsecas y provenientes de la potencia?

---

34 "Sicut in fide humana, assensus quo ego judico Petrum mihi loqui non est assensus humanae fidei, sed cuiusdam evidentis experientiae: ita ergo est tunc in fide divina", l. c., n. 18.

35 "Assensus fidei nunquam potest per se ac formaliter fundari in cognitione evidenti revelationis", l. c., n. 19.

"Tal subterfugio no debilita—dice Suárez—la fuerza del argumento", pues todo acto puesto por un medio evidente es *intrínsecamente* necesario; precisamente esa es la naturaleza del motivo evidente, obligar necesariamente (necessitare) el asentimiento del entendimiento [36].

PROPOSICION TERCERA: "*Si una de las premisas es evidente y la otra o no lo es, o no se considera como tal, puede darse un acto de fe con aquella evidencia*" [37].

La razón fundamental está en que en este caso el acto de fe no se funda en la evidencia del testimonio.

Si se trata de una evidencia puramente natural, la cuestión es clara, porque tal evidencia no sirve de fundamento a la fe sobrenatural.

Mas si se trata de una evidencia sobrenatural del testimonio divino, la cuestión es más oscura. Desde luego, Suárez no admite que sea fácil el prescindir de la consideración de la veracidad de Dios. La evidencia infusa del testimonio divino va unida a la veracidad de dicho testimonio: "mihi non est verisimile, regulariter et ordinarie loquendo, illa duo separari", aunque especulativamente podamos concebir tal separación.

Con todo, para aclarar teóricamente la cuestión, concedamos—dice Suárez—tal separación, y que se da por la luz infusa la evidencia de la locución divina, y en cambio no juzgamos como tan evidente su veracidad. En tal caso queda un

---

36 No podemos trasladar aquí las extensas columnas del Eximio, cuyo nervio y síntesis exponemos en el texto. Véase de la Disp. que venimos estudiando la sección VIII, n. 20-22. Unas líneas que sintetizan su argumentación son las siguientes: "... tunc assensus veritatis revelatae habetur ex vi efficaciaque eiusdem luminis per quod videntur illa principia; ergo ille assensus non potest esse fidei sed alterius speciei, etiamsi uterque sit supernaturalis. Antecedens videtur manifestum, quia principia evidenter cognita non solum sufficiunt ad efficiendum assensum sibi proportionatum, sed etiam necessitant intellectum ex vi sui luminis ad huiusmodi assensum praestandum, ergo fit ille assensus ex efficatia eiusdem luminis... etc. ... etc. ...". — Podría objetarse contra el razonamiento del Eximio que tales premisas producirán la evidencia *de modo*, pero no *de dicto*, es decir, se deduciría evidentemente esta conclusión: *es verdad que Dios es trino y uno*, pero no esta otra: *Dios es trino y uno*. "Sed hoc frivolum est, tum quia assensus evidens, de quacumque re sit, non potest esse assensus fidei, tum quia illa duo, scilicet, *verum esse hoc* aut *Ita esse*, in re idem sunt, solumque distinguuntur nostro modo loquendi et concipiendi", l. c., n. 20.

37 "Probanda est assertio... scilicet, quando unum principium, scilicet *Deus dicit*, est evidens, aliud vero scilicet *Deus non potest mentiri* vel non est evidens, vel non actu consideratur, ut tale; in quo casu fatemur esse posse actum fidei simul cum illa evidentia", l. c., n. 22.

lugar para el asentimiento de fe, pues ese asentimiento no se funda *per se* en aquella evidencia.

En primer lugar, esa evidencia no es necesaria, y la fe permanecería sin la evidencia del Dios manifestante, con tal que al menos existiese una evidencia de credibilidad. La fe queda, por lo tanto, desligada de esa evidencia. En segundo lugar, si el acto de fe dependiese de aquella evidencia *como de causa propia,* sería más bien producto de un discurso fundado en un principio evidente; tal acto o asentimiento influído intrínsecamente por una evidencia, quedaría al margen de la naturaleza y exigencia de la fe; simplemente, no sería fe. Y esto tanto más cuanto la evidencia de que tratamos *no se funda en el testimonio divino,* y además de las otras razones, tampoco puede ser por ésta fundamento para la fe.

Por consiguiente, en el caso de una evidencia natural, queda lugar al acto de fe sobrenatural, y en el caso de una evidencia sobrenatural, se puede dar un acto de fe desligado de esa evidencia, independiente de ella, ajeno a la existencia o no existencia de dicha evidencia. El argumento, pues, principal en toda esta cuestión es el general manejado constantemente por el Eximio: Si la evidencia se limita al testificante y no a la cosa testificada, la inevidencia de la cosa será la base del acto de fe... "neque probabilem rationem repugnantiae in hoc invenio" [38].

Queda, pues, en pie la evidencia como razón formal de la fe, pero al mismo tiempo se supone que en la fe ha de darse una evidencia, la evidencia necesaria para su aceptación por el hombre.

III. EVIDENCIA Y CREDIBILIDAD EN LA FE: EXIGENCIA DEL HOMBRE

Y sin embargo, a pesar de esta inevidencia esencial al acto de fe, la mente humana, como ya dijimos, tiene sus exigencias justas y razonables de evidencia.

Lo hasta aquí dicho es sólo especulación sobre el objeto formal de la fe, una como matemática sobre la fe, que no se da actualmente. Sería herético exigir una evidencia inmediata de Dios testificante como condición indispensable de la fe [39]. Ni el objeto ni el testimonio se nos presentan como inmediatamente evidentes; y si ni el objeto, ni el testimonio, ni Dios como revelador se nos presentan con esa luminosidad; y si

38 l. c., n. 22-27.
39 l. c., d. IV, s. I, nn. 1-8.

el hombre sigue con sus exigencias racionales, la fe, totalmente considerada, ha de proponerse al entendimiento de manera que sin repugnancias racionales pueda admitirla.

He aquí el escándalo de la fe para el infiel: suponer, de lo que se quejaba San Basilio, que los creyentes creen "sin razón" y "contra razón". La fe no cabe en lo *sin razón* ni en lo *contra razón*, como tampoco cabe en lo *todo visto por la razón*. "La verdadera doctrina católica sigue un camino medio, y en la fe corrige a la vez la ligereza de alma y la dureza de corazón; y nos enseña que aunque no siempre podamos dar razón propia de las cosas que creemos, siempre podremos dar razón suficiente de por qué creemos" [40].

Es pues necesario presentar la fe *como racional*, y como la fe es certeza y es verdad, es necesario presentarla además *como evidente* de alguna manera. La credibilidad de la fe es la *habilitación evidencial* de la misma para poder admitirla.

Dejando ahora las variadas cuestiones que presentan las relaciones entre la fe y la evidencia de lo creíble, vamos a concretar en pocas líneas las ideas fundamentales del Eximio.

1. En primer lugar no basta para una suficiente proposición de objeto y fe presentarlo de una manera general como dicho o revelado por Dios. Es necesario además proponerlo con todas aquellas circunstancias que al menos aparezca como *prudentemente creíble*. Exactamente hablando, el entendimiento humano exige "*credenciales*", o sea un conjunto de condiciones que acrediten racionalmente el objeto de la fe. Se trata de una exigencia primordial de la naturaleza racional. El hombre no puede asentir a una proposición, sea cual sea, sin que en ella aparezca algo de verdad. La *fe imprudente* (la credulidad), o sea un asentimiento *sin razón suficiente*, "repugnat fidei Christianae", dice Suárez. Evidentemente, es el testimonio divino la razón suficiente del acto de fe; pero el testimonio divino depurado racionalmente. No es el enunciado de fe una conseja fundada en un "sobrenatural" confuso y supersticioso; la fe es un acto *racional*, y por lo tanto exige condiciones muy detalladas y críticamente depuradas [41].

2. Mas para que una proposición de fe sea suficiente ante las exigencias de la razón, es absolutamente necesario que aquello que se propone sea *evidentemente creíble* y como dicho por Dios.

---

40 l. c., d. IV, s. II, n. 1.

41 l. c., d. IV, s. II, n. 3. No es necesario aducir el texto suareziano tratándose además de una cosa evidente: "Neque in hac assertione invenio difficultatem" (ibid.).

Parafraseando el texto del Angélico sobre los fieles: "non crederent nisi viderent esse credibile" (II, II, q. 1, a. 4, ad 2), hace resaltar el Eximio la diferencia de los términos *crederent* y *viderent;* el primero nos habla de la oscuridad de la fe, mientras el segundo nos habla de su evidencia.

Es, pues, necesario que el objeto de la fe se nos presente como *evidentemente creíble,* sin que baste una credibilidad de grado menor, por ejemplo, una credibilidad probable. La fe es *certeza,* y por lo tanto ha de tener, aun en su preámbulo humano, la necesaria garantía de toda certeza: la evidencia. Es verdad que no se da la fe sin la voluntad; pero antes de la acción de la voluntad es necesario el juicio que induzca a la voluntad a creer; y este juicio no es otro que la evidencia de la credibilidad del objeto propuesto; y tal juicio o es cierto, y entonces es evidente en su línea, o es incierto, y entonces es completamente insuficiente para servir de base a la fe cristiana.

De nuevo insistimos en que la fe es *verdad,* y no la podemos admitir sino a título de luz y a título de evidente.

Por eso no basta que la proposición del objeto se haga mediante un juicio *prácticamente cierto,* aunque *especulativamente* ese juicio nos presente el objeto como *probabilísimamente creíble.* En muchos casos de fe humana así procedemos; creemos prudentemente, a veces aun por motivos que por sí mismos no nos ponen delante más que una probabilidad creíble.

Esto no basta, repetimos. En el caso de fe humana, el juicio prudente fundado en la probabilidad especulativa, aunque se le considere cierto prácticamente, es sencillamente *mudable,* precisamente por los principios en que se funda, y por eso la fe humana es mudable. Mas la fe divina de tal manera es *cierta,* que es absolutamente inmutable. Por eso en cualquier hipótesis es necesaria la evidencia de la credibilidad; de lo contrario podrían darse algunas circunstancias en las que el hombre pudiese plantear una duda seria sobre el objeto de su fe, lo que es inadmisible; podría el hombre abandonar la fe sin pecado, y permaneciendo, por lo tanto, en estado de gracia, lo que es inadmisible.

La fe no es una cosa de administración o de utilidad meramente práctica; la fe es también especulativa, porque es verdad.

Por eso, por estas exigencias de la naturaleza racional, la Providencia cuida de que la fe vaya avalada de fuertes y

grandes argumentos, de signos inconfundibles de la autoridad divina [42].

3. Podemos dar aún un paso más en la línea de exigencias evidenciales que venimos exponiendo. "Para que un objeto de fe se nos proponga suficientemente, su objeto no sólo se nos ha de hacer evidentemente creíble, sino que ha de aparecer evidentemente *más creíble* que cualquier otro objeto o doctrina contraria."

Se trata de una consecuencia de la doctrina establecida. En la fe y conocimiento humanos puede darse que dos proposiciones contradictorias sean a la vez evidentemente probables, apareciendo no pocas veces ser más probable lo falso que lo que en sí mismo es verdadero.

Mas en la fe divina no puede admitirse ni darse que una proposición sea evidentemente creíble y que su contradictoria también lo sea, no ya evidentemente, sino ni aun prudentemente, porque el juicio que en fuerza de tal credibilidad formamos debe ser cierto y seguro; y esa certeza excluye en la contradictoria toda clase de probabilidad.

La evidencia de la credibilidad de la fe tiene por consiguiente un valor no sólo absoluto, sino comparativo o relativo a cualquier otro enunciable [43].

---

42 "... ut propositio objecti fidei sit sufficiens, necessarium est ut id quod proponitur fiat evidenter credibile tanquam dictum a Deo... Hane assertionem insinuavit satis D. Thomas... cum de fidelibus dicit: *Non crederent nisi viderent esse credibile.* Ubi notanda est distinctio et variatio illorum verborum *credere* et *videre,* nam prius dicit obscuritatem, unde posterius... dicit claritatem et evidentiam... probatur autem ratione, quia ante fidem necessarium est velle credere, et ante hanc voluntatem necessarium est judicium quo voluntas inducatur ad volendum credere, quod non est aliud nisi judicium de credibilitate objecti; ergo vel illud iudicium est certum vel incertum: si est certum est etiam evidens, si autem est incertum, non est sufficiens ad credendum fide christiana... Responderi vero potest iudicium necessarium ad concipiendam voluntatem credendi debere esse practice certum... Ad hanc autem certitudinem practicam sufficere potest judicium probabile de credibilitate objecti, nam ex probabilitate speculativa sæpe infertur certitudo practica... Verumtamen... addo ulterius esse rationem longe diversam in fide Christiana et humana; nam judicium prudens, fundatum in sola probabilitate speculativa... est mutabile... At vero Christiana fides ita est certa, et semel concepta mutari non possit... Certitudo fidei non est tantum practica sed speculativa, id est de veritate rei in se; ergo requirit etiam certitudinem speculativam..., etc.", l. c., n. 4-5.

43 "... ut objectum fidei sufficienter proponatur non solum objectum debere fieri evidenter credibile, sed etiam evidenter credibilius quocumque alio objecto, sed doctrina sibi contraria, vel repugnante..., in præsenti repugnat aliquid esse evidenter credibile fide Christiana, et simul contrarium etiam esse credibile non solum evidenter, verum nec etiam prudenter... etc.", l. c., n. 6.

4. Por fin, hay que distinguir dos cosas entre sí diversas: la evidencia de lo creíble y la evidencia de la obligatoriedad de lo creíble (*evidentia credibilitatis* y *evidentia credentitatis*). Ambas se distinguen como potencia y acto.

La fe exige no sólo la primera, sino también la segunda. Es la obligatoriedad de la evidencia de la fe, y se deduce de lo ya dicho. Si la doctrina de la fe se propone suficientemente, aparece evidentemente como la más creíble; y es claro que en este caso es evidente que *hay que seguirla*, sobre todo supuesto el problema de la salvación, en el que hay que tener alejado todo peligro moral [44].

IV. VOLUNTAD, EVIDENCIA Y FE

Tal es, brevísimamente expuesta, la doctrina del Doctor Eximio sobre las relaciones entre la evidencia y la fe, doctrina luminosa, que reduce en lo posible el sacrificio del hombre en aras de la fe.

La fe es oscura, pero camina flanqueada de luminosidades evidentes, y no pocas veces exigimos más al hombre de lo que la fe le exige. La fe, y lo mismo digamos de esa que podemos llamar *fe ascética*, la obediencia, es ciega, mas en cierto sentido. Se trata solamente de una *ceguedad* en fuerza de una evidencia: yo creo, o yo obedezco, porque sé que el testificante *ve* (cualquiera que sea el orden de esa evidencia); proceder de otra manera es antirracional.

Acabamos de tocar un punto sugestivo en la presente materia al insinuar varios órdenes de evidencia. Lo juzgamos importantísimo no sólo en el problema de la fe sobrenatural, sino además en la fe humana, y en general en el problema básico de la evidencia como criterio supremo de la verdad.

Cuando hablamos de la evidencia hablamos de una metáfora, e instintivamente le damos un valor gnoseológico que con frecuencia no tiene. En su interpretación nos refugiamos en un sentido que práctica y erróneamente creemos único: la evidencia de tipo matemático, siendo como es la evidencia un valor relativo, es decir, dependiente de la naturaleza del objeto conocido. Indudablemente la evidencia metafísica no es lo mismo que la evidencia matemática, ni ambas son lo mismo que la evidencia moral o la evidencia mediata del testimonio. Una se nos impondrá de una manera y otra de otra; y mientras una se impondrá absolutamente al entendimiento, otra le

---

44 l. c., n. 7.

dejará cierta indecisión, subsanable en muchos casos por un innegable influjo de la voluntad.

Al hablar de la evidencia y la fe, podemos afirmar que la evidencia que ha de flanquear nuestro asentimiento no es una evidencia de gesto autoritario y dictatorial, no es una evidencia imperativa, aunque sea estricta evidencia. Diríamos que es una evidencia de último grado, y que por lo tanto deja mucho campo al influjo de la voluntad para actuar sobre la indecisión intelectual. Es más, el influjo de la voluntad es estrictamente necesario para el asentimiento de fe, aunque éste sea un acto esencialmente intelectual [45].

En toda fe, humana o divina, evidencia y voluntad actúan en proporción inversa: a mayor evidencia menor posibilidad de influjo de la voluntad. En la máxima evidencia, la metafísica o la matemática, el influjo suasorio de la voluntad se reduce a cero.

Si nos fijamos en las propiedades o cualidades esenciales del acto de fe, nos hallamos que además de ser intrínseca y sustancialmente sobrenatural, infrustrablemente verdadero e infalible [46], el acto de fe es *en sí mismo* oscuro e *inevidente*, aunque cierto [47].

Esta evidencia sustancial es la raíz de una propiedad moral del acto de fe, su voluntariedad. La opinión de Francisco de Marchia, registrada por Suárez [48], era de que el acto de fe no necesitaba determinación alguna de la voluntad; mas se fundaba precisamente en el falso supuesto de la *evidencia de la fe.*

Suárez admite en la fe un influjo o determinación positivos, sin que baste en la voluntad una actitud meramente pasiva de no impedir o de contradicción al acto intelectual.

La razón es la que ya hemos indicado. La evidencia que rodea la fe es insuficiente para mover el entendimiento mientras permanece oscuro el mismo objeto; aunque sin esa evidencia el poder de la voluntad sobre el acto del entendimiento será nulo.

Al quedar, pues, el entendimiento en esta insuficiencia e indeterminación, ha de determinarse por la voluntad, pues no

---

45 "Actus fidei infusæ actus est ab intellectu elicitus..." "Propria definitio actus fidei est, quod sit assensus firmus in auctoritate Dei obscure revelantis fundatus". *De fide,* d. VI, s. I, n. 2, 5. Sobre la naturaleza gnoseológica más íntima del acto de fe, Suárez sostiene que tal acto no se funda en ninguna clase de discurso, sino que es un simple asentimiento o adhesión a una *verdad revelada.* Cf. l. c. s. IV., n. 4.

46 *De Gratia,* l. II, c. 2-9; *De fide,* d. VI, s. V., n. 1-4.

47 l. c., n. 5-8.

48 l. c., s. VI, n. 2.

se ve que haya otra potencia que pueda actuar en el entendimiento. Es por lo tanto necesario un positivo influjo de la voluntad, sin que baste una posición meramente negativa de la misma [49].

El acto de fe cristiana es un acto difícil y complejo, y a la complejidad de las relaciones de evidencia y fe ha de añadirse el problema abstruso y difícil de su libertad y voluntariedad. El hecho absoluto es que quien no quiera creer no creerá: "nemo enim credit, nisi volens", como afirmaba San Agustín; antes del asentimiento ha de preceder la "voluntas credendi", y antes que ésta el juicio claro de la evidencia de lo creíble como creíble.

Dos conclusiones generales se imponen después de lo dicho, de suma trascendencia práctica; la primera, en orden a la evidencia, y la segunda, en orden a la voluntariedad de la fe.

La primera consecuencia es que la exigencia de evidencia *absoluta* en materia de fe es cerrarse el paso total e irremisiblemente para la fe. Como ya dijimos, la evidencia de la fe, si bien es necesaria y suficiente para satisfacer racionalmente al hombre, ni es ni puede ser *necesitante*. La fe no es un terreno matemático; su motivación es de orden estrictamente moral, y en ese orden y sólo en ese orden, da certeza y evidencia. El entendimiento no queda *plenamente* satisfecho, y no se excluyen en algunas ocasiones recelos, justificados por la misma inevidencia de la fe, o por la duda de si se ha dado sobre un punto una verdadera revelación. El hombre, pues, ha de exigir en la fe las "credenciales" racionales propias, es decir, las correspondientes al orden moral, en el que la motivación de la fe se mueve.

La segunda consecuencia es quizá más importante que la primera. La evidencia y la oscuridad de la fe dejan un amplio margen al ejercicio de la voluntad. Pero el recto ejercicio de la voluntad exige un recto orden moral. La rectitud moral es una condición necesaria para la fe. Alguien dijo: "Dadme un hombre bueno y yo os daré un creyente". Esa es la realidad.

La voluntad dominada y mortificada en sus pasiones no tendría miedo a aceptar una fe que confirma esa mortificación, que como toda mortificación es dolorosa. Y al contrario,

---

49 "Dicimus... ad credendum non satis esse voluntatem non repugnare, sed etiam necessarium esse ut voluntas per actum positivum moveat intellectum... Ratio autem est quia motivum fidei intellectui propositum non movet illum ex necessitate... ergo necesse est ut determinetur per voluntatem... medium fidei non est evidens quoad veritatem rei propositæ...", l. c., n. 7. Véase además Sto. Tomás, *De Veritate*, q. XIV, a. 1.

la voluntad inmortificada siempre será rebelde a una fe que la condena.

El problema, pues, de la conversión no es puramente especulativo aunque sea científico. Exige una preparación moral previa. Es la realización de la eterna verdad: "*Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios*".

José M.ª Alejandro, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas.

"Error in fide" en la terminología teológica de Suárez

Universalmente se reconoce la moderación y sentido de equilibrio que imprimió Suárez a sus calificaciones teológicas. Sin duda practicaba él mismo a la letra la regla que daba en su tratado *de fide*: "prudens theologus ac timoratus diligentissime observare debet, ut has censuras sine magno iudicio non efficiat" [1].

Por otro lado, nadie ignora el influjo ejercido por Suárez en la teología posterior, precisamente en las calificaciones dadas a las tesis. Por poner un ejemplo de actualidad, recuérdese el caso de la Asunción. Encuentra Suárez en la calificación de esta doctrina pareceres muy divergentes; entre ellos el de Ambrosio Catarino, para quien es sencillamente verdad de fe; el de Cayetano, para quien sólo es una sentencia piadosa; el de Cano, para quien además es temerario el negarlo. Frente a estas divergencias califica él así: "Est igitur iam nunc tam recepta haec sententia, ut a nullo pio et catholico possit in dubium revocari, aut sine temeritate negari" [2]. Sabido es que esta calificación ha prevalecido en toda la teología posterior.

Por estas consideraciones, un estudio completo del tema en la obra teológica de Suárez sería de gran provecho para la teología moderna, tan solícita, y con razón, de valorizar las verdades y doctrinas. No vamos a intentarlo aquí. Sólo nos vamos a referir a un extremo: a la terminología. Y ni siquiera en su conjunto, sino sólo en el punto concreto de la censura "error in fide", o errónea, y de la calificación positiva correspondiente "theologice certum".

La noción exacta de la censura "errónea" la aborda Suárez al tratar de la herejía. Es preciso, dice, establecer una dis-

1 *De fide*, d. 19, s. 2, n. 21.
2 *De Mysteriis vitae Christi*, d. 21, s. 2, n. 9.

tinción entre la proposición herética y la proposición errónea; distinción que ha de ser objetiva y por lo mismo no puede buscarse en el ánimo pertinaz de quien la sostiene [3]. Ambas proposiciones se oponen a la doctrina de fe; la herética se opone en el grado máximo, la errónea en un grado menor. ¿En qué consiste esa oposición menor?

Suárez reseña dos modos de explicar dicha oposición, modos que sin agradarle del todo, no dejan de parecerle probables [4].

El primero, de Melchor Cano, Córdoba, Simancas y otros, es el siguiente: El error y la herejía se oponen siempre a una "doctrina católica"; es decir, a una doctrina tan recibida por el común consentimiento de la Iglesia, "ut nullus pius ac vere doctus de illa dubitare audeat". Pero existe una diferencia. Porque hay casos en que esa doctrina, en que coincide el consentimiento de la Iglesia, no está expresamente revelada ni definida; y entonces la proposición que a ella se opone no puede llamarse herética, sino que es sólo "errónea". Tal proposición no va contra una doctrina expresa de fe; pero en algún sentido va contra una "doctrina católica". Nótese este último término, que no tenía entonces el significado que le dan hoy comúnmente los teólogos.

Un segundo modo de explicación, para el que Suárez no cita ningún autor, es el de los que exigen dos condiciones para que una proposición pueda censurarse como herética: que la proposición contraria sea certísima e indudablemente de fe, y que la oposición misma entre ambas proposiciones sea también certísima e indudable. Con que falte alguna de estas dos condiciones, ya no tenemos *herejía*, sino *error*. Se entiende que en esta manera de pensar puede haber todavía dos clases de proposiciones erróneas, según que falte una u otra condición de las dos asignadas. Unas serán erróneas porque se oponen ciertamente a proposiciones que aun gozando de autoridad grande entre los teólogos no pueden llamarse indudablemente de fe. Otras lo serán porque su oposición a verdades ciertamente de fe no es tan clara e indudable. Ya hemos dicho que Suárez no cita ningún teólogo a favor de esta explicación. Lugo, que se muestra más displicente en el juicio de ella y de la anterior, nombra expresamente a Lorca [5].

Ambas explicaciones de la doctrina estrictamente errónea,

---

3 *De fide*, d. 19, s. 2, n. 12.
4 *De fide*, d. 19, s. 2, n. 13.
5 *De virtute fidei divinae*, d. 20, s. 3, n. 77.

aunque sólidamente probables, no parecen suficientes a Suárez, que intenta una precisión mayor. He aquí su definición exacta: "quae opponitur veritati certae theologica certitudine, quae non attingit gradum certitudinis fidei" [6]. Vamos a examinar esa definición, en la que se implican no pocas discusiones de escuela.

Ante todo distingue Suárez dos oposiciones totalmente distintas en sus términos. De un lado la certeza de fe; de otro lado la certeza teológica. La oposición a la certeza de fe será la herejía; la oposición a la certeza teológica será el error.

Tal distinción implica una diferencia esencial entre la certeza de fe y la certeza teológica. Suárez nos define ambas. Certeza de fe tiene una proposición que de algún modo está inmediatamente revelada por Dios. Certeza teológica tiene una proposición que se deduce evidentemente de una premisa de fe y otra premisa evidente por razón natural. Que esta última no llega a la certeza de fe, dice Suárez que parece ser opinión común entre los teólogos. Pero es preciso analizar más el pensamiento suareciano, toda vez que él mismo nos ha traído a las definiciones trascritas el concepto de revelación mediata e inmediata, cuyo sentido exacto se sabe cuánto varía en los diversos teólogos.

Suárez nos ha dado, al hablar de la proposición herética, su idea precisa sobre el revelado inmediato; sobre lo que aquí llama revelado *de algún modo* inmediatamente. La testificación de Dios, necesaria para que una verdad pueda llamarse revelada, puede constarnos a nosotros de tres maneras: o por estar dicha verdad expresamente en la Sagrada Escritura, o por contenerse en la tradición apostólica, o por estar definida por la Iglesia [7]. En la concepción suareciana se sabe el alcance que tienen las últimas palabras. Como, según Suárez, la Iglesia puede definir como de fe divina las conclusiones teológicas [8], es preciso entender así su expresión anterior. Es decir: certeza de fe tiene toda verdad contenida expresamente en la Escritura o en la Tradición, y toda verdad definida por la Iglesia. Notemos todavía que el concepto suareciano de la inclusión confusa de una verdad en otra claramente revelada, no se opone en nada al revelado inmediato de que aquí se habla. Nos lo dice él explícitamente [9].

---

6 *De fide*, d. 19, s. 2, n. 14
7 *De fide* d. 19, s. 2, n. 8.
8 *De fide*, d. 3, s. 11, n. 11.
9 *De fide*, d. 19, s 2, n. 10; cf. *ib.*, d. 3, s. 11, n. 97.

Habrá, pues, que decir en la mente de Suárez: certeza teológica tiene una proposición deducida evidentemente de una verdad que se contiene expresa o confusamente en la Escritura, en la Tradición o en una definición de la Iglesia. Tal verdad está revelada mediatamente.

Pero la distinción suareciana entre la certeza de fe y la certeza teológica implica otra cuestión célebre: que la conclusión teológica no es en sí misma de fe, aun anteriormente a su definición por la Iglesia. Suárez, que alude aquí de pasada a esa cuestión, la ha estudiado y resuelto en otra parte de su tratado *de fide* [10]. Como teólogos que defienden la sentencia contraria cita allí a Melchor Cano, Andrés de Vega y Vázquez. Vega escribió en efecto: "Multae sunt propositiones de fide, quae non aliter possunt probari esse de fide, nisi quia sequuntur evidenter ex creditis cum aliqua saltem propositione evidenti secundum lumen naturale" [11]. Vázquez salió a la defensa de Cano y Vega tratando de explicar y defender el sentido de su posición [12]. Sobre el verdadero sentir de Melchor Cano, a quien es imposible citar entre los defensores de la sentencia contraria, ha hecho definitivamente luz el P. Marín Sola [13], quien aprovecha para ello un pensamiento semejante expresado por el propio Suárez [14].

Pero hay que confesar que la manera de hablar de algunos teólogos daba sobrado lugar a dudas y confusiones Vamos a citar algunos textos que nos evoquen el ambiente: Alfonso de Castro escribió: "Sunt aliae haereses, quarum contrariae aut contradictoriae, licet sic non exprimantur in Sacris Litteris, ut sub illo verborum tenore habeantur, tamen ex illis per evidentissimam consequentiam inferuntur" [15]. Esas proposiciones son heréticas. También Domingo Soto había escrito: "Assensus theologicus infertur ex articulis fidei, et adhuc non per consequentiam evidentem; nam qui sequuntur per talem consequentiam, iidem sunt assensus fidei" [16]. Cierto que más tarde corrigió esa opinión, expresada sin duda bajo el influjo de Aristóteles [17]. Vitoria decía en su cátedra de Salamanca: "Non solum est haereticus qui negat propositiones de fide,

---

10 *De fide*, d. 3, s. 11.
11 *Tridentini Decreti de iustificatione expositio et defensio*, l. 9, c. 39.
12 *In primam*, d. 5, c 3.
13 *La evolución homogénea del Dogma católico*, c. 7, s. 5.
14 *De fide*, d. 3, s. 11, n. 7; d. 6, s. 4, n. 4.
15 *Adversus haereses*, l. 1, c. 4.
16 *In Dialecticam Aristotelis*, pars. 1, q. 2, a. 7.
17 *De natura et gratia*, l. 2, c. 11.

id est contentas formaliter in Scriptura, sed qui negat aliquas propositiones theologicas" [18]. Semejantemente Córdoba, tan citado en la teología posterior: "Propositio de fide catholica, seu veritas catholica, est propositio seu veritas revelata immediate vel mediate... Veritas revelata mediate... est illa, quae ex supradictis veritatibus catholicis, in se seu immediate revelatis, infertur in bona consequentia certa et necessaria, in lumine fidei seu naturali" [19]. Las últimas palabras parecen aludir a los dos casos posibles de deducción: o las dos premisas son de fe, o una sola es de fe y la otra de razón natural. También Simancas había escrito: "Tenemur credere non solum divinis Scripturis, Ecclesiae Traditionibus, iustis Conciliis, Sanctorum Pontificum constitutionibus, Patrum decretis, sacrorumque Doctorum receptis sententiis, sed etiam illis veritatibus quae deducuntur ex his per certam consequentiam in lumine fidei, vel evidenti ratione naturali" [20]. Nótese la semejanza entre la última cláusula y el texto de Córdoba. En Salamanca había dicho también Medina: "Virtus fidei non solum illa est quae revelata est immediate, sed etiam quae deducitur per consequentiam evidentem ex divinis revelationibus" [21]. Y en Roma había enseñado Toledo: "Haeresis est error circa ea quae fidei sunt directe vel indirecte, puta circa articulos fidei vel circa ex ipsis illata..." [22]. Finalmente oigamos esta explicación clara y neta de Belarmino: "Dogmata fidei quatuor modis probari possunt. Primo ex testimonio expresso Sacrae Scripturae... Secundo per evidentem deductionem ex iis quae expresse habentur in Scriptura... Tertio ex verbo Dei non scripto, sed tradito... Quarto per evidentem deductionem ex verbo Dei tradito..." [23]. Pudieran multiplicarse los ejemplos, pero éstos bastan para darnos el ambiente.

¿Se pretendía en éstos y semejantes textos afirmar el carácter de fe de todas las conclusiones teológicas en sí mismas? ¿Se aludía sólo a las verdades formal-implícitamente contenidas en la revelación? ¿Se presuponía siempre, aun sin decirlo, la definición de la Iglesia en esas deducciones? Caben sin duda esas explicaciones, aunque en algunos textos no resulten de ningún modo obvias ni probables. Pero al menos habremos de convenir en que faltaba precisión en la terminología.

---

18 *In secundam secundae*, q. 11, a. 2, n. 9.
19 *Quaestionarium*, l. 1, q. 15
20 *De catholicis Institutionibus*, tit. 28, n. 16
21 *In primam secundae*, q. 112, a. 5.
22 *In secundam secundae*, q. 11, a. 2.
23 *De purgatorio*, l. 1, c. 15.

Esa confusión se acentúa si se tienen en cuenta otros textos que se refieren a la censura "sapiens haeresim", censura que indujo precisamente a Suárez a perfilar más la noción del "error in fide". Escribe Torquemada en su famosa *Summa*: "Veritas sapiens catholicam veritatem, sive fidem ex consequenti, est illa quae adiuncta sibi aliqua alia veritate ad fidem non pertinente, sed nihilominus quae rationabiliter negari non potest, fiet veritas catholica"[24]. En igual sentido Gerson: "Propositio sapiens haeresim est propositio ex cuius concesione, coassumpto aliquo, quod non potest rationabiliter negari, sequitur haeresis in fide"[25]. Aquí nos encontramos con una asimilación entre las conclusiones teológicas y las proposiciones cuya calificación es "sapientes fidem"; entre las que se oponen a las conclusiones teológicas y las que pueden censurarse como "sapientes haeresim". Se imponía, pues, una precisión de nociones. Precisión que consiguió Suárez con su delimitación exacta del concepto "error in fide".

No pretendemos sin embargo afirmar que fué en ello totalmente original. Aunque Suárez no cita a Báñez en este lugar, creemos no obstante que tenía delante de los ojos su comentario a la cuestión 11 de la 2.2, cuando redactó el pasaje que estamos comentando. Báñez afirma allí que la principal interpretación de la proposición errónea, tal como se encuentra esta censura en el uso corriente de los teólogos (el uso, nótese, no la definición), es la oposición clara a una conclusión teológica que se deduce evidentemente de una verdad de fe[26]. Es el mismo pensamiento de Suárez. Cuya explicación, dada oralmente en sus clases, contribuyó sin duda grandemente a que se aclimatase en la terminología teológica. Luis Torres, en 1617, nos dice que ya la admiten los teólogos ordinariamente en su comentario a la citada cuestión 11[27].

Hemos querido ver a través de las obras de Suárez el uso que éste ha hecho de la censura que tan exactamente ha definido. Y nos hemos encontrado que la usa escasamente. En sus obras aparece con mucha frecuencia la censura "error". Pero muchas veces es en un sentido general que abarca también las proposiciones heréticas. Así por ejemplo, llama error a la herejía que defendía ser objeto de la visión beatífica, no Dios mismo, sino cierto divino resplandor[28]; y a la que afir-

---

24 *Summa de Ecclesia*, l. 4, p. 2, c. 9.
25 *Opera omnia*, 2.ª pars, *Compendium Theologiae*, alphab. 14.
26 *In secundam secundae*, q. 11, a 2.
27 *In secundam secundae*, d. 55, dub. 2.
28 *De Deo*, l. 2, c. 7, n. 1.

maba la posibilidad de una visión beatífica natural[29]; y a la que veía en un primer principio malo toda la causa de la reprobación[30]; y muchas más.

Sin embargo es cierto que tenía presente la noción precisa del "error in fide". En el magnífico capítulo dedicado a excluir todo mérito natural en orden a la causa de la predestinación, trata de censurar con entera exactitud el núcleo primordial del semipelagianismo en lo que se refiere al mérito congruo de la primera gracia. Ni el Concilio Arausicano, dice, ni el Tridentino rechazan expresamente esa opinión. Y si realmente de la doctrina conciliar se puede argüir contra ella, tal ilación no es sin embargo evidente. De donde concluye: "difficile ergo est illam sententiam in illo sensu ut haereticam damnare, cum in propriis terminis damnata non sit et illationes non sint evidentes"[31]. Cierto que en esas palabras se diría renacer la confusión de términos a que aludimos antes; pero esa impresión se deshace a renglón seguido: "esto vero illa sententia... non sit aperte haeresis, vel *error in fide*, censeo eam omnino falsam..."

A la misma censura parece apuntar cuando escribe sobre los dones de la justificación: "Ita docent Doctores scholastici, adeoque certam reputant hanc veritatem, ut D. Thomas *errorem* appellaverit sententiam dicentium, non dari Spiritum Sanctum, sed Eius dona"[32].

Igualmente cuando afirma de la unión inmediata de la sangre con el Verbo en el cuerpo de Cristo: "Haec conclusio est hoc tempore ita certa, ut contraria non possit *sine errore* defendi"[33].

En este último texto se alude a una clase de certeza especial, la que no se puede negar sin error. Y es que la calificación "*certa*", frecuentísima en las obras de Suárez, tiene en su pluma muy diversas significaciones. Así, nos habla de "certa in fide"[34], "de fide certum"[35] y de "ita certa, ut negari non possit sine temeritate et fidei incommodo"[36], o también "tam certa, ut sine temeritate et fortasse etiam *sine errore* negari non possit"[37]; o también "tam certa, ut contraria nec

---

29 *De Deo*, l. 2, c. 8, n. 1.
30 *De divina praedestinatione et reprobatione*, l. 5, c. 5, n. 1.
31 *De divina praedestinatione et reprobatione*, l. 2, c. 6, n. 45-47.
32 *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, l. 12, c. 5, n. 8.
33 *De Incarnatione*, d. 5, s. 6, n. 6.
34 *De Deo*, l. 1, c. 2, n. 3, etc.
35 *De Deo*, l. 2, c. 2, n. 3; c. 3, n. 1; c. 6, n. 4, etc.
36 *De Incarnatione*, d. 4, s. 2, n. 3.
37 *De Incarnatione*, d. 11, s. 1, n. 2.

probabilis sit nec sine temeritate defendi posse videatur"[38]; o finalmente, "certa et communis theologorum"[39].

Los ejemplos anteriores nos dan una gradación en la certeza, que puede expresarse así por la oposición con otras proposiciones:

certa de fide — haeretica
certa theologice — error in fide
certa — temeraria
certa et communis theologorum.

Podrían examinarse todavía los dos últimos casos para aquilatar si en realidad son dos o uno solo.

Como ha podido apreciarse, en alguno de los ejemplos citados ha aparecido la oposición entre la certeza y el error. Se trata, sin duda, de certeza teológica y de error en la fe, según la definición suareziana. Para ilustrar dicha oposición vamos a citar otro caso. Se habla de la proposición siguiente: la gracia tiene una causa material propia, de la que depende en su ser por su misma naturaleza. Esa proposición la califica Suárez como *cierta*. ¿De qué certeza se trata? Creemos que de una certeza teológica estricta. El argumento que Suárez utiliza es éste: "[Concilium Tridentinum] asserit gratiam ita nobis infundi, ut nobis inhaereat; [sed] forma inhaerens a subiecto pendet tamquam a causa materiali, ut est per se notum"[40]. Como se ve, es una deducción hecha sobre una premisa de fe por medio de una premisa de razón, es decir, una verdadera conclusión teológica.

Queremos con esto decir que las clasificaciones suarezianas no siempre son tan claras que puedan entenderse sin estudio y análisis de su pensamiento. Cuando llama cierta a una proposición, es preciso aquilatar cuál es el sentido exacto de esa certeza, que a veces llegará hasta los confines de la fe, a veces se mantendrá en los límites de la conclusión teológica, a veces no pasará de sentencia comúnmente admitida por los teólogos, cuya negación será no sólo improbable, sino verdadera temeridad.

Por lo demás, ya hemos dicho que la terminología suareziana, por lo que se refiere a la censura "errónea" o "error in fide", y por lo que atañe a su correlativa calificación "cer-

---

38 *De paenitentia*, d. 66, s. 5, n. 3
39 *De Incarnatione*, d. 19, s. 2, n. 3.
40 *De gratia*, l. 8, c. 2, n. 4.

ta theologice", se ha impuesto y puede hoy decirse corriente en teología [41]. Nótese, sin embargo, que para obtener una conclusión teológica que sea verdaderamente "theologice certa" no hace falta en la mente de Suárez que la premisa de fe esté como tal propuesta por la Iglesia; basta que la leamos explícita o implícitamente en la Escritura, o que esté "suficientemente" contenida en la tradición.

Sin embargo, si es cierto que la terminología suareziana se ha impuesto en este punto, es preciso no dejarse llevar de apariencias. La aplicación de esa terminología no será siempre la misma en todos los teólogos, por las cuestiones disputadas que se implican en ella, a que aludimos antes. Pongamos el caso de una verdad que no esté formalmente revelada ni explícita ni implícitamente y que haya sido definida por la Iglesia. Dicha verdad, para Suárez, está ya inmediatamente revelada (antes lo estaba sólo mediatamente), y es simplemente de fe; tan de fe como si estuviera expresa en la Escritura. Si un teólogo, partiendo de esa verdad "de fe", dedujese nuevas conclusiones teológicas, dichas conclusiones serían sin duda teológicamente ciertas en el sentido estricto de la palabra, y sus contrarias serían errores en la fe. Hay, sin embargo, muchos teólogos que no admiten estos supuestos suarezianos. Para ellos la aludida verdad, que suponemos definida por la Iglesia, no podrá admitirse nunca con asentimiento de fe divina. Les falta, pues, el fundamento para deducir de ella una verdadera conclusión teológica en el sentido técnico de la expresión.

Queda por lo mismo en pie la terminología, aunque su uso no sea siempre el mismo, porque depende de otras cuestiones disputadas en teología.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

Facultad Teológica de Granada.

41 Sin embargo, DIECKMANN (*De Ecclesia*, 2, 164), llama "error" o "error in theologia" a la proposición opuesta a la conclusión teológica; y en cambio parece llamar "error in fide" a la proposición opuesta a una verdad revelada, pero aun no definida por la Iglesia.

Autoridad de Suárez en el Concilio Vaticano

Los que han manejado asiduamente las Actas de los grandes Concilios Tridentino y Vaticano conocen muy bien la mucha sobriedad y gran ponderación con que en ellas se citan los Doctores católicos. Sólo a los más eminentes recurren los Padres de esos Concilios para documentarse e informarse sobre la doctrina comúnmente profesada en las escuelas católicas, y también para matizar y aquilatar el sentido de los Dogmas que han de incluir en sus Decretos y Constituciones infalibles. De este criterio de selección, sobriedad y ponderación se deduce el gran aprecio que demuestran hacia los pocos que citan.

Entre todos los Doctores católicos, aquel a quien con más frecuencia, asiduidad y estima acudieron los Padres en Trento y en el Vaticano fué sin comparación Santo Tomás de Aquino. El aprecio, verdaderamente excepcional, en que se le tenía en Trento lo expresó León XIII en su Encíclica *Aeterni Patris*, diciendo que "en la misma aula reservada para las sesiones del Concilio, juntamente con las Sagradas Escrituras y los Decretos de los Sumos Pontífices, los Padres quisieron que se pusiera en el altar, patente a todos, la Suma del Aquinate, a donde acudiesen para tomar consejo, razones y oráculos" [1].

Y Pío XI, en su Encíclica *Studiorum Ducem*, aunque variando en los detalles, refiere en sustancia lo mismo, como comprobante de la singular predilección demostrada por el Doctor de Aquino, cuando escribe: "¿Qué cosa puede indicar mejor la máxima estima en que la Iglesia tiene al Doctor Angélico, que el que los Padres en Trento quisiesen que solamente dos obras, las Sagradas Escrituras y la Suma teológica,

1 Leonis XIII, *Acta praecipua*: Ed. Desclée, 1, p. 103.

se pusieran reverentemente sobre el altar, accesibles a todos para ser consultadas?" [2].

Aparte de esta distinción singular, únicamente referida del Angélico, hay otra que hallamos prácticamente consignada a cada paso en las Actas de los Concilios. En elogio del mismo Santo Tomás la menciona también León XIII, en su Encíclica *Aeterni Patris,* cuando escribe: "Los mismos Concilios Ecuménicos, en los que se reúne y descuella la flor de la sabiduría, escogida de todo el orbe terráqueo, se esmeraron en tributar un singular honor al Doctor de Aquino. Y particularmente en los Concilios Lugdunense, Viennense, Florentino y Vaticano, Santo Tomás se puede decir que intervino y casi presidió las deliberaciones de los Padres" [3].

Este gran elogio que León XIII tributa al Angélico, ya no se puede decir que sea exclusivo de él, como el anterior, puesto que por las Actas de los mismos Concilios sabemos que, aunque en menor grado, se puede aplicar también a otros insignes Doctores del Catolicismo. No se recurre, es verdad, sino a los más eminentes para citarlos como autoridad en los Concilios; pero en este criterio de selección radica precisamente el subido valor del honor que con ello se les hace.

En el Concilio Vaticano, después de Santo Tomás, es sin duda el Doctor Eximio el que en mayor escala ha sido honrado con tan singular privilegio. Sobre este punto particular restringimos nuestra búsqueda a los Esquemas y Anotaciones referentes tan sólo a las Constituciones Dogmáticas *de Fide Catholica* y *de Ecclesia Christi,* que fueron sometidas a discusión en las Congregaciones Generales [4]. Nos fijaremos, además, solamente en las citas explícitas de los autores que se alegan en los documentos ya publicados. Si poseyéramos diarios detallados del proceso de todas las deliberaciones sinodales, y si ampliáramos el estudio a todas las Actas del Concilio y a las citas implícitas que contienen sin duda los documentos publicados, el trabajo resultaría desmesuradamente extenso, y tenemos la convicción de que no haría más que corroborar las mismas conclusiones del presente.

---

2 Pius XI, "*Studiorum Ducem*": AAS 15 (1923) 314. Sobre los detalles de este hecho y su historicidad ha escrito M. Ange, O. M. Cap. Rev. du Clergé français 24 (1918) 50-77. Véase también E. Lennerz, Scholastik 4 (1929) 44. 51.

3 Leonis XIII, *Acta praecipua*: Ed. Desclée, 1, p. 102.

4 Son conocidos otros Esquemas, preparados ya y publicados, pero que no llegaron a ser sometidos a discusión en las Congregaciones Generales, por haberse tenido que suspender el Concilio, a causa de la revolución italiana de 1870. Véanse algunos de esos Esquemas en Msi 53, 286-332

En los Esquemas y Anotaciones de las Constituciones Dogmáticas mencionadas, las citas explícitas que hallamos de Santo Tomás son unas 22, y las de Suárez 18. Antes de reseñar sucintamente las del Doctor Eximio, conviene recordar la importancia del organismo conciliar que las hace, para valorar con exactitud todo su alcance y significación.

Sabido es que en el Concilio Vaticano la encargada de redactar los Esquemas de las Constituciones Dogmáticas era la llamada *Diputación de fe*. La elegida en la segunda Congregación General del Concilio, el 14 de diciembre de 1869, estaba compuesta por 24 Padres conciliares: 1 Patriarca, 14 Arzobispos y 9 Obispos. En su elección intervinieron 711 Padres, a saber: 45 Cardenales, 10 Patriarcas, 4 Primados, 121 Arzobispos, 487 Obispos, 20 Abades y 24 Generales. Resultaron elegidos de entre los miembros del Concilio los más eminentes por su saber teológico. Baste recordar los nombres de Gasser, Dechamps, Pie, Martín, Simor, Manning, d'Avanzo, Senestrey y Zinelli, que tanto se destacaron por su ciencia en sus intervenciones conciliares [5]. Para Presidente de la Diputación de fe fué nombrado por el Papa el Eminentísimo Cardenal Bilio [6].

Como Consultores de la Diputación de fe, fueron designados otros 24 teólogos, entre los que figuraban sabios tan insignes como Perrone, Franzelin, Hettinger, Jacquenet, Schrader, Santori (Secretario) y Schwetz. Este último, Profesor de Teología en la Universidad de Viena, fué nombrado también Secretario por el Presidente Cardenal Bilio [7]. Otros no menos notables teólogos ayudaban en particular a los Padres del Concilio y aun actuaban en las reuniones de la Diputación de fe. Uno de éstos fué el célebre P. José Kleutgen, S. J., que con tanto acierto y eficacia intervino en la redacción definitiva de la Constitución *de Fide Catholica* y en el logro de la fórmula con que se definió la infalibilidad pontificia [8].

Así constituída e integrada por los Padres y Consultores más destacados en el saber teológico, la Diputación de fe era la que preparaba los Esquemas de las Constituciones Dogmá-

---

5 Msi 50, 46: cl 7, 711-713.

6 Msi 50, 49-50. Cf. Msi 49, 619.

7 Cf. cl 7, 711-715, 1051, 1646.

8 Cf. Granderath-Kirch, *Histoire du Conc. du Vatican*, t. 2, l. 2, c. 6, Msi 53, 270-276. El P. Kleutgen fué también encargado de redactar otros dos Esquemas, uno *de Fide Catholica* y otro *de Ecclesia Christi*, para continuar la labor del Concilio: Msi 53, 286-332. En la redacción de la Encíclica "*Aeterni Patris*", de León XIII, tomó parte el mismo Padre: Cf. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, 1933, p. 229.

ticas, discutiéndolos y anotándolos cuidadosamente en sus reuniones particulares. Cuando la Diputación llegaba a un acuerdo, se imprimían los Esquemas con sus correspondientes Anotaciones, y se repartían a todos los Padres del Concilio, para estudiarlos primero y discutirlos después en las Congregaciones Generales.

Tratándose, pues, de redactar las fórmulas que habían de ser definidas infaliblemente por un Concilio Ecuménico, los teólogos de la Diputación de fe, conscientes de la enorme trascendencia de su trabajo, de nada cuidaban con más diligencia que de documentarse en las fuentes de la divina revelación y de corroborar sus asertos solamente con la autoridad de autores universalmente aceptos por la eminencia de la doctrina y la seguridad de su ortodoxia. De aquí dimana todo el alcance y significación de la frecuencia con que el Padre Suárez es citado en el Vaticano.

Supuesto esto, pasemos ya a la sumaria reseña y sucinto examen de las citas de Suárez en el Concilio. Como el Doctor Eximio ha tratado en sus obras, abundante y profundamente, de casi todos los temas de la Teología, se prestaba para servir de comentario al Esquema *de Fide Catholica,* en que el Vaticano reducía a magnífica síntesis las doctrinas dogmáticas de los principales tratados teológicos [9].

1. *En la Constitución Dogmática de Fide Catholica.*

La primera cita explícita de Suárez en el Esquema de esta Constitución se refiere al *Capítulo IX,* en que se trataba "de la necesidad y sobrenatural firmeza de la fe". Pensando en la definición de este Dogma, se planteaba a los Padres el problema de si es posible que un católico pueda llegar a perder su fe sin propia culpa [10]. Problema delicado y de solución no fácil de matizar en sus detalles, como lo comprueban las discusiones que sobre él se traen los autores, aun después de promulgada la definición vaticana [11].

En la *Anotación 20* Suárez y Lugo son citados por la Diputación de fe como representantes de dos opiniones opuestas, que se controvierten entre los doctores católicos, pero para advertir que esa doctrina, aunque tiene afinidad con la que se trata de definir, sin embargo se diferencia palmariamente de ella. Discuten los autores sobre si un católico, por razones

9 Msi 50, 60—74.

10 Msi 50, 66; D 1794. cl 7, 512: Así citaremos la Collectio Lacensis.

11 Cf. G. Baroni, *E possibile perdere la fede cattolica senza peccato?* Roma, 1937.

aparentes, puede llegar a sentirse gravemente obligado en conciencia a creer como dogma una doctrina realmente falsa: Suárez, con otros autores, responde negativamente; en cambio, Lugo, con otros muchos, se decide por la afirmativa. La *Anotación 20* advierte que esa sutil cuestión no se toca en el *Esquema,* el cual se limita a proponer la doctrina contraria a la de Hermes y de aquellos autores, condenados ya en el Sílabo de Pío IX [12]. En este caso, Suárez y Lugo han servido como de faros luminosos para orientar a los Padres y delimitar con precisión la doctrina que trataban de definir.

El *Capítulo XII* del Esquema versa sobre "la unidad de la divina esencia en las tres divinas personas". Los Padres del Concilio trataban de hallar el mejor modo de conciliar, dentro de las limitadas posibilidades de la inteligencia humana, la *unidad numérica* de la divina esencia con la *real distinción* de las tres divinas personas, siendo así que a las tres es común la misma simplicísima esencia y que las tres se identifican realmente con ella [13].

La *Anotación 27* advierte, para ilustración de los Padres sobre este sumo misterio, "que este mismo Dogma se halla expresado ya en la definición del Concilio Lateranense, y que después de este Concilio lo exponen así clarísimamente los teólogos". Y a renglón seguido, con sobriedad suma, en una materia en la que las citas se podrían multiplicar casi *in infinitum,* se reproducen a la letra algunos pasajes escogidos solamente de Santo Tomás, de Cayetano y de Suárez, y precedida de un *confer,* se añade una mera referencia a Belarmino [14].

Sobre la materia de este mismo *Capítulo XII,* el teólogo consultor J. B. Franzelin, S. J., requerido por la Diputación de fe, explicaba ante ella aquel inciso que decía: "*Personae* [divinae] *relationibus originis inter se realiter distinguuntur*". Algún Padre observó que le parecía más exacto expresar que en la Trinidad las divinas personas se distinguen por las *relaciones de oposición* más bien que por las *de ori-*

---

12 Pío IX, *Sílabo,* prop. 15: D. 1715. MSI 50, 95: CL 7, 534: aunque se citan los nombres de Suárez y Lugo, no se refiere en concreto pasaje alguno de sus obras. La doctrina de ambos puede verse en BARONI, l. c. p. 10. 13-16. 22-26. 58-60. 69. 75. 82. 99.

13 MSI 50, 68: CL 7, 514.

14 *Conc. Lateranense,* IV: D 428. S. TH. *De pot.* q 8 a. 2 ad. 2. 3. 4. 11; *Exp. in Decret.* 2 c. 1; cf. 1 q. 28 a. 2; 1 dist. 33 q. 1 a. 1. CAIETANUS. In 1 q. 39 a. 1. SUÁREZ, *De Trin.* l. 4 c. 4, n. 19. Cf. BELLARMIN, *De Christo,* l. 2, c. 8. MSI 50, 102: CL 7, 539. Aunque estas citas se hallan en nota al pie de página, sabemos sin embargo por la edición *Lacense,* que pertenecen al texto de la Diputación de fe: CL 7, p. VIII.

gen [15]. A esto respondía Franzelin que la frase del Esquema era más conforme a la común manera de expresarse los teólogos; por lo cual no debía cambiarse por la otra, aunque no negaba la verdad encerrada en la observación que se hacía. Y adentrándose con Suárez en lo más recóndito del misterio trinitario, a la pregunta de los teólogos sobre si es posible admitir en la divinidad, además de las relaciones de origen, otras divinas relaciones de oposición, igualdad o semejanza, responde, con el Doctor Eximio, que tales relaciones o son sólo de razón o son idénticas con las relaciones de origen [16]. Con lo cual, y apoyándose en Suárez, daba Franzelin la última razón por la que creía que no convenía se cambiara la expresión adoptada en el Esquema.

En el *Capítulo XVII* de la Constitución se decía que "después de la muerte no hay lugar a saludable penitencia ni expiación por ninguna culpa mortal; sino que para cada pecado mortal, con el que inmediatamente después de la muerte (mox post obitum) compareciere manchada el alma delante de Dios, santo y justo juez, estaba establecida una pena eterna". Punto es éste bien delicado sobre el que también se busca luz en Suárez [17].

En efecto, la *Anotación 41* advierte que no se trata sino de la ley general que Dios nos ha revelado. Pero que no se pretende excluir con ello la posibilidad de algún privilegio especial que Dios se dignara conceder a alguno, como sería el de aquel que muerto en pecado mortal fuera resucitado milagrosamente e hiciera penitencia de su culpa antes de su segunda muerte. Sobre la posibilidad de semejante privilegio, remite la nota a lo que enseñan Santo Tomás, Suárez y Belarmino. Así es honrado Suárez al citarle entre dos santos e insignes Doctores de la Iglesia [18].

El *Capítulo 18* de la proyectada Constitución versaba sobre *el orden sobrenatural de la gracia.* En todo el capítulo se evitaba el uso de las expresiones "hábito infuso" y "cualidad infusa", comúnmente usadas por los tratadistas de Teología para designar la gracia santificante. Contentábase la Diputación de fe con definirla: "un don sobrenatural, permanente, infundido por Dios al alma e inherente a ella" [19].

Para que esto no causase extrañeza a los Padres y Teólo-

---

15 MSI 50, 68: CL 7, 514.
16 MSI 50 337: CL 7, 1625. SUÁREZ, *De Trin.* l. 5, c. 2, n. 1.
17 MSI 50, 72: CL 7, 517.
18 S. TH. 4 dist. 45, q. 2, a. 2, sol. 1 SUÁREZ. In 3, d. 43, sec. 3. BELLARMIN, *De purgatorio,* l. 2. c. 8. MSI 50, 116; CL 7, 551.
19 MSI 50, 73: CL 7, 518.

gos del Concilio, la *Anotación 42* advierte que se ha querido usar el mismo modo de expresarse del Concilio de Trento, con el fin de dejar la doctrina sobre este punto particular en el mismo grado de certeza o probabilidad en que se halla desde el Tridentino hasta el presente. Y como autoridades que lo comprueban aduce el Catecismo del Concilio de Trento, Belarmino y Suárez, refiriendo además con un *confer* a un pasaje de Domingo Soto[20].

La *Anotación 43* se refiere a otro punto de la doctrina del mismo *Capítulo 18*. Se trataba de definir la necesidad de un auxilio sobrenatural divino para hacer cualquier acto de ese mismo orden sobrenatural[21].

Con el intento de delimitar cuidadosamente el campo de lo dogmático y distinguirlo del de las doctrinas controvertidas, advierte la *Anotación 43* que lo que se intenta definir en el Esquema deja intacta y libre la cuestión sobre que discuten los Doctores católicos, acerca de si los justos, para que hagan cualquier acto sobrenatural, necesitan de un auxilio excitante actual, distinto de la gracia santificante y de los hábitos y dones infusos, que ya poseen por hallarse en estado de gracia. En confirmación de que es conveniente proceder con cautela y dejar sin definir esa cuestión discutible, se citan dos autoridades: la de Belarmino y la del Eximio Suárez[22].

En la misma *Anotación 43* se llama además la atención sobre otro punto de doctrina del mismo *Capítulo 18*, en el que se afirma ser necesaria la gracia sobrenatural aun para que el hombre haga actos que le *dispongan* a la justificación cristiana. A fin de que esto no se entendiese en un sentido exagerado, se hace notar que debe entenderse tan sólo de *disposición positiva* o a modo de *mérito de congruo*, no de la disposición, impropiamente dicha, que los teólogos llaman *negativa*. Y en confirmación de tan oportuna advertencia, la Diputación de fe se contenta con referir al lector a dos pasajes del Padre Suárez[23].

Con lo dicho hasta aquí quedan reseñadas las citas explícitas que la misma Diputación de fe hace de Suárez en el Esquema *de Fide Catholica*. De ellas se deduce espontáneamente

---

20 *Catechismus Concilii Tridentini*, pars 2.ª, *De Baptismi Sacramento*, n. 50. BELLARMIN. *De gratia et libero arbitrio*. l. 1, c. 3. SUÁREZ, *De gratia*, l. 6. c. 3, n. 5. Cf. D. SOTO, *De natura et gratia*, l. 2, c. 19, MSI 50, 118: CL 7, 552.

21 MSI 50, 73: CL 7, 518.

22 BELLARMIN. *De gratia et libero arbitrio*, l. 6. c. 17, prop. XI. XIII. SUÁREZ, *De gratia*, l. 3, c. 8. MSI 50, 119: CL 7, 552. Al citar a Suárez, la Anotación remite también a los Teólogos que Suárez alega.

23 SUÁREZ, *De gratia*, l. 4, c. 12-17; l. 8, c. 7. MSI 50, 119: CL 7, 552.

la variedad e importancia de los puntos de Teología sobre los que en el Vaticano se acudía, en demanda de luz, a la autoridad del Doctor Eximio.

2. *En la Constitución Dogmática de Ecclesia Christi.*

Sabido es que Santo Tomás, San Buenaventura y demás grandes teólogos, aunque tratan muchas cuestiones relativas a la doctrina *de Ecclesia,* sin embargo no han compuesto un tratado sistemático en el que las comprendieran todas, formando un *Eclesiología*[24].

Prescindiendo de la obra incompleta *De Regimine christiano,* que nos dejó Jacobo de Viterbo, muerto en 1307, el primer importante tratado sistemático *de Ecclesia* que conocemos es la *Summa de Ecclesia,* que compuso Juan de Torquemada, muerto en 1468[25].

Los grandes teólogos posteriores al Concilio de Trento incluyen las doctrinas que se refieren al tratado *de Ecclesia* en diversos tratados teológicos; ya sea en sus comentarios a las diversas partes de la Suma de Santo Tomás, como por ejemplo Báñez y Toledo, o bien en el tratado de Fide, como lo hacen entre otros Tanner y Billuart[26].

Con relación a Suárez, la edición crítica de sus obras habrá de resolver el problema de si compuso o no un tratado sistemático *de Ecclesia* independiente de los demás tratados. Lo cierto es que el P. Baltasar Alvares, encargado de la edición póstuma de las obras de Suárez, se encontró con uno a manera de tratado dividido en tres partes: la primera, *De Ecclesia;* la segunda, *De Summo Pontifice,* y la tercera, *De Conciliis,* que pudiera muy bien considerarse como la Eclesiología de Suárez. No sabiendo el editor dónde incluirlo, lo añadió al

---

24 S. Tomás expone las doctrinas sobre la Iglesia, principalmente en los siguientes lugares: 2 2 q. 1, a. 10; 3 q. 8; 4 CG 76; In 2 dist. 44 q. 2, a. 3; In 3 dist. 13; In 4 dist. 24; *de Ver.* q. 29, a. 4; Quodl. 9, a. 16; Opuscula: *De ration. fidei; Contra impugnantes cultum Dei,* c. 3-4; *De regim. Princip.* hasta el c. 6 del l. 2 (el resto no parece ser del Aquinate); In Mt et Io Evang.; In Pauli ept.; S. Buenaventura trata puntos *de Ecclesia,* principalmente en *De perf. evang.,* q. 2, a. 1-2; q. 4, a. 3; *Breviloq.* part. 6, c. 10 y 12; In 4 dist. 18, p. 2, q. 3; dist. 19, a. 2, q. 2 et a. 3, q. 1; dist. 20, p. 2, q. 3 C, ad 1, ad 2; q. 5, ad 4; q. 6, arg. 6; dist. 25, a. 1, q. 1; q. 2, ad 3, ad 4; In Exaem. Coll. 22, n. 15

25 J. de Viterbe, *De Regimine Principum*: Ed. H. X. Arquillière, 1926. I. de Turrecremata, *Summa de Ecclesia.* Venetiis, 1561.

26 A. Tanner, *De Fide,* q. 3-4. Ch. R. Billuart, *De regulis Fidei,* diss. 3-5. Los Comentaristas de la Suma de Santo Tomás tratan las doctrinas de *Ecclesia* In 2 2, q. 1, a. 10, e In 3, q. 8. Véanse, por ejemplo, los comentarios de F. de Vitoria, T. de Vio Cayetano, D. Báñez, F. Toledo, G. de Valencia, G. Vázquez, etc.

fin del tratado *de Fide*, aunque con el error imperdonable de haber omitido aquellas secciones que contenían las mismas doctrinas sobre la infalibilidad que se hallan también en la *Disputa 5.ª* del tratado *de Fide* del mismo Suárez[27]. Juntando, pues, a las tres partes dichas esta Disputa 5.ª, en la que se trata de la infalibilidad de la Iglesia, del Papa y de los Concilios, y de la Escritura y Tradición, resultaría un tratado *de Ecclesia* bastante completo e importante.

Otras cuestiones relativas a la Eclesiología, o las mismas, pero expuestas con mayor amplitud, las encontramos también en otras obras del mismo Suárez. Tales son, por ejemplo, la *Defensio Fidei*, cuyos libros 1.°, 3.° y 4.° se dedican casi íntegramente a temas de la Iglesia, del Romano Pontífice y de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. De estas relaciones eclesiásticoestatales trata también Suárez, con maestría no superada, en su gran tratado *De Legibus*, principalmente en los libros 3.° y 4.° Añádase a todo esto sus comentarios a la parte 3.ª de la Suma de Santo Tomás, q. 8.ª y 22.ª, y se llegará al convencimiento de que en sus obras hallamos doctrina en abundancia, con la que se podría construir una espléndida Eclesiología del Doctor Eximio.

A este riquísimo arsenal de doctrina eclesiológica acudió con frecuencia la Diputación de fe en el Vaticano, para anotar su Constitución Dogmática *de Ecclesia Christi*. En su *Capítulo 3.°* definía a la Iglesia como *sociedad, verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural*[28]. Los que impugnaron esta verdad, sobre todo en los siglos XVIII y XIX, fueron verdaderamente legión. Por eso en la *Anotación 5* se exponen con bastantes detalles los errores sobre el carácter social de la Iglesia, que enseñaron en sus obras Pufendorf, Boehmer, Grocio, Heineccius, Bevereg, Iannonius y Burmann, deteniéndose la explicación principalmente con Grocio y más aún con Boehmer. En confirmación de la verdadera doctrina, que se define en el Esquema, al afirmar que la Iglesia es "verdadera sociedad espiritual", se contentan los Padres con reproducir un largo y hermoso pasaje del P. Suárez[29].

Sobre un tema candente también en el siglo XIX versaba el *Capítulo 5.°* del Esquema, a saber: sobre la "*unidad visible de la Iglesia*". En él pensaba definir el Concilio que esta sociedad cristiana, manifiestamente accesible a los sentidos, es

---

27 F. SUÁREZ, *De triplici virtute theologica, Fide, Spe et Charitate*, Annotationes ante disp. IX et post disp. XI, Conimbricae, 1621. Cf. DE SCORRAILLE-HERNÁNDEZ, *El P. Francisco Suárez*, t. 2, p. 351-353.

28 MSI 51, 540: CL 7, 568.

29 SUÁREZ, *De Legibus*, l. 10, c. 1, n. 7. MSI 51, 561: CL 7, 584.

aquella misma Iglesia de las misericordias, que Dios había prometido a los hombres [30]. En contra de esta afirmación surgía la doctrina anglicana de Lisle, Pusey y Palmer, que renunciando al verdadero concepto de unidad visible, defendían que la Iglesia de las divinas misericordias la constituían tres como ramas de un mismo tronco cristiano, cuales eran la Iglesia Romano-Católica, la Oriental-Ortodoxa y la Anglicana, que aunque visible y jurídicamente independientes entre sí, brotaban y se nutrían de la misma raíz plantada por Jesucristo. La Diputación de fe, después de exponer este error, según las explicaciones del anglicano Pusey, acude a Suárez para confirmar la verdadera doctrina, y se contenta con citar tres pasajes de la obra que el Doctor Eximio publicó en Coimbra el año 1613, en defensa de la autoridad y prerrogativas de la Sede Apostólica, contra las pretensiones de Jacobo I Rey de Inglaterra [31].

El Dogma de la potestad jerárquica de la Iglesia se exponía en el *Capítulo 10*. Explícitamente se afirmaba en él la triple potestad de *santificar, enseñar* y *regir,* de la que por divina institución han de estar investidos unos y privados los demás en la Iglesia [32]. El poder social sin súbditos sería un título puramente nominal. Aunque en el capítulo nada se dice de los súbditos de la potestad eclesiástica, sin embargo en la *Anotación 18* se alega oportunísimamente la doctrina de Suárez, defendiendo que "los súbditos obligados a someterse al poder de la Iglesia son todos y solos los bautizados; aun los herejes, puesto que también éstos conservan el carácter bautismal, que es el fundamento de tal subordinación, por lo que son hechos verdaderos súbditos de la jurisdicción eclesiástica" [33].

Correspondiente al tema de este *Capítulo 10* es el *Canon 11,* en el que se define la divina institución de la potestad jerárquica en la Iglesia [34]. Como comprobante de que se puede proceder seguramente a esta definición dogmática, se citan en la *Anotación 60* unas palabras de Suárez, en que afirma ser ciertamente de fe esta doctrina diciendo: "Que existe en la Iglesia potestad espiritual de verdadera y propia jurisdicción, es ciertamente de fe, como lo enseñan unánimes los católicos y se prueba con testimonios clarísimos de la Escritura" [35]. Ava-

30 MSI 51, 541: CL 7, 569.
31 SUÁREZ, *Defensio fidei,* l. 3, c. 8, n. 4; l. 1, c. 7; l. 1, c. 8, n. 3. MSI 51, 565: CL 7, 587.
32 MSI 51, 543: CL 7, 570.
33 SUÁREZ, *De Legibus,* l. 4, c. 19. MSI 51, 588: CL 7, 604.
34 MSI 51, 552: CL 7, 577.
35 SUÁREZ, *Defensio Fidei,* l. 3 c. 6. MSI 51, 625: CL 7, 632.

lada, pues, por la autoridad del eruditísimo Suárez, se decide la Diputación de fe a proponer esa doctrina para ser definida infaliblemente.

A pesar de haber supuesto en el *Capítulo 10,* como hemos dicho, ser triple la potestad eclesiástica por razón de su objeto, esto no impide el que a renglón seguido, y sin contradecirse, añada en el mismo capítulo que "la potestad eclesiástica es de dos clases, una que se llama *de orden* y la otra *de jurisdicción*" [36]. Para explicar el sentido en que puede tomarse esta división, en la *Anotación 19* se transcribe un pasaje de Suárez en el que explica cuidadosamente la distinción de ambas clases de potestad. Según Suárez, la *de jurisdicción* es la potestad propia del Superior para con sus súbditos, mientras que la *de orden* es más bien la facultad de consagrar, conferir o administrar aquellas cosas que Cristo ha establecido en su Iglesia para el culto de Dios y la santificación de los fieles [37].

El *Capítulo 12* de la Constitución *de Ecclesia* versaba sobre el dominio temporal de la Santa Sede. Era éste un punto de los que con más pasión se controvertían entonces mismo, mientras se celebraba el Concilio. Tanto, que, como es sabido, aquel mismo año de 1870 fué despojado el Papa de sus dominios temporales. Algo de acerbidad polémica parecen reflejar las mismas palabras del Esquema cuando dice: "Condenamos la perversa opinión de aquellos que se empeñan en negar a la Iglesia la autoridad de definir algo sobre la relación de este principado civil al bien general de la república cristiana" [38]. En confirmación de este legítimo derecho, la *Anotación 43* contiene un pasaje de Santo Tomás; pero insiste principalmente en la doctrina de Suárez, añadiendo finalmente una cita de Pío IX en su carta apostólica del 26 de marzo de 1860 [39].

El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado fué el que con mayor apasionamiento planteó el Liberalismo en el siglo XIX. Referíase a él la Constitución *de Ecclesia* en su *Capítulo 13,* al tratar de la concordia que debe haber entre las potestades eclesiástica y civil. El supremo criterio regulador de esa concordia se ha de buscar en la relación que guardan entre sí los fines de ambas sociedades. Ahora bien, es evidente que "sobre la felicidad de la vida humana, a que se

---

36 MSI 51, 543: CL 7, 570.

37 SUÁREZ, *Defensio Fidei,* l. 3, c. 7. MSI 51, 588-89: CL 7, 604-605.

38 MSI 51, 545: CL 7, 572.

39 S. Th. 2. 2 q. 104, a. 5. SUÁREZ, *De legibus,* l. 4, c. 11. PIUS IX, "*Cum Catholica Ecclesia*": *Acta Pii IX,* ed. Bonarum Artium, t. 3, p. 138.

ordena la potestad civil, está el fin más alto y único necesario de la bienaventuranza eterna, a la que los hombres han de ser conducidos por la Iglesia; y por eso a todo cristiano se le exige, no menos en los negocios privados que en los públicos, que al bien temporal prefiera el sempiterno"[40]. Tal es la doctrina propuesta en el Concilio Vaticano.

Para ilustración de esta doctrina, en la *Anotación 45* se citan las palabras de Suárez sobre la obligación que incumbe a la potestad civil de orientar sus disposiciones al más elevado bien espiritual de sus súbditos. Advierte sin embargo que esta ordenación puede ser *positiva,* pero que al menos ha de ser *negativa,* o sea, en cuanto que no establezca cosa alguna contraria al fin sobrenatural o que pueda impedir su consecución[41]. Con este matiz de la ordenación *negativa* deja Suárez un amplio margen para lograr la harmonía deseada, sin menoscabo de las facultades privativas del poder civil, que tan celosamente pugnaban entonces por defender y aun ampliar las potestades seculares.

No contento el Vaticano con lo establecido en los capítulos anteriores sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, trata además en el proyecto de su *Capítulo 15* "de ciertos derechos especiales de la Iglesia en relación a la sociedad civil". Entre otras cosas califica de "grave injuria la que se hacía a la Iglesia por aquellos que inicuamente combatían y perseguían a los que profesaban la perfección evangélica en las Ordenes o Institutos religiosos, canónicamente aprobados"[42]. Para justificar el dictado de "*grave injuria*", la *Anotación 48* da por razón que "la vida regular, considerada en general, está fundada en el derecho divino del orden sobrenatural". Para confirmar esta razón se cita oportunamente un pasaje escogido de Suárez[43].

Finalmente, con el objeto de zanjar de una vez las exageradas e inconsistentes pretensiones de los que propugnaban la supremacía del Estado sobre la Iglesia, se condenaba abiertamente en el *Canon 21*: "a los que dijesen que las leyes de la Iglesia no tienen fuerza obligatoria sino en cuanto sean corroboradas por la sanción del poder civil; o que a la misma potestad civil, en virtud de su autoridad suprema, corresponde juzgar y decidir las causas de la religión"[44].

En la *Anotación 70* es citado Grocio, uno de los defensores

---

40 Msi 51, 547: cl 7, 573.
41 Suárez, *De Legibus*, l. 3, c. 11, n. 11. Msi 51, 615: cl 7, 624-625.
42 Msi 51, 549: cl 7, 575.
43 Suárez, *De Religione*, t. 3, l. 3, c. 2, n. 3s. Msi 51, 620: cl 7, 629.
44 Msi 51, 553: cl 7, 518.

del error condenado por el Canon, pues llegó a enseñar que "de la suprema potestad del Estado dimana el derecho de hacer Cánones que tengan fuerza de ley". Contra Grocio, y en confirmación de la verdadera doctrina, que se trataba de definir, se recurre a la autoridad de Suárez, que dice "ser verdad católica que los Reyes temporales, como tales, o sea por razón de su jurisdicción suprema en el Principado político, no tienen potestad espiritual alguna en la Iglesia" [45].

Tales son las citas explícitas que del Padre Suárez ha hecho la Diputación de fe en los Esquemas presentados a discusión en el Concilio Vaticano. En todas ellas se advierte la consideración singular y el verdadero aprecio que le merecían las doctrinas del Doctor Eximio en los múltiples y variados campos de la Teología. El peso de su autoridad científica y el auxilio que sus profundas enseñanzas podían prestar al Magisterio universal de la Iglesia, reunido entonces en el Vaticano, eran palmariamente reconocidos por aquella Diputación de fe, integrada por 24 Obispos y 24 Doctores, todos ellos insignes por su saber teológico.

3. *En las discusiones de las Congregaciones Generales.*

Al reconocimiento de la Diputación de fe, del que hemos hablado hasta ahora, pudiera añadirse el que mostraron en sus intervenciones y enmiendas algunos Padres del Concilio, aunque su voto favorable a Suárez, por ser individual, no alcance el valor del de la Diputación de fe [46]. Me fijaré tan sólo en algunas de las más notables manifestaciones de aprecio hacia el "*Doctor Eximio y Piadoso*", que públicamente hicieron en aquella augusta y magna asamblea algunos Padres españoles, y que quedaron consignadas en las Actas del Concilio.

El señor Obispo de Urgel, Excmo. y Revmo. D. José Caixal y Estradé, haciendo una observación sobre el Esquema *de Fide Catholica*, la entregó por escrito, con la petición de que se consignara textualmente en las Actas del Concilio. Tratando de cómo el Espíritu Santo con su gracia ayuda e ilumina al alma del creyente, decía: "*Hispaniae decus Eximiusque Doctor Franciscus Suárez.*—Gloria de España y Doctor Eximio, Francisco Suárez enseña rectísimamente, que cuando la

45 SUÁREZ, *Defensio Fidei*, l. 3, c. 7. MSI 51, 635: CL 7, 640.

46 Pueden verse, por ejemplo, el de *Manuel José Anaya*, Procurador del Obispo de Nueva Granada; el de *Zelli*, Abad benedictino de San Pablo, extramuros de Roma; el de *León Meurin*, Obispo de Ascalón, y el de *Gregorio Martínez*, Arzobispo de Manila: MSI 51, 643. 774; 52, 1144. 1285.

palabra evangélica es predicada por los ministros de la Iglesia Católica, el Espíritu Santo, que asiste siempre a su Iglesia, con su gracia interna abre el oído del corazón y se hace maestro interior de la verdad infalible" [47].

Más expresiva aún fué la manifestación que el mismo *Obispo de Urgel* hizo en el notable discurso que pronunció en la *Congregación General 34,* en presencia de 636 Padres conciliares, a saber, ante 42 Cardenales, 8 Patriarcas, 4 Primados, 100 Arzobispos, 440 Obispos, 17 Abades y 22 Generales [48]. A propósito de la interpretación que en el Esquema de la Constitución Dogmática se hacía de aquel texto de San Pablo: *Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt* [49], advertía textualmente: "El Eximio Doctor Francisco Suárez, gloria de nuestra España, a quien el gran Pontífice Alejandro VII llamaba su Doctor y Maestro, y Benedicto XIV lo calificaba de gran lumbrera de toda la Teología escolástica..., en una disertación sapientísima se esfuerza por demostrar que no es temeraria, sino verdaderamente probable la interpretación de esas palabras de San Pablo, entendidas de solas las fuerzas de la naturaleza humana". De donde —concluía el de Urgel—"gran diferencia hay entre que una interpretación sea probable, y que se proponga, como lo hace el Esquema, para ser creída como Dogma de fe" [50]. Tales son los elogios que tributaba a Suárez ante aquel insigne auditorio.

De semejante manera, el señor *Arzobispo de Granada,* Excelentísimo y Revmo. D. Bienvenido Monzón y Martíns, se expresaba en la *Congregación General 75,* ante 567 Padres, de los cuales eran 32 Cardenales, 5 Patriarcas, 9 Primados, 82 Arzobispos, 402 Obispos, 15 Abades y 22 Generales [51]. En un magnífico discurso defendió el Arzobispo granadino el Dogma de la Infalibilidad pontificia. Alegados los comprobantes por los que constaba de la fe de la Iglesia española en ese Dogma en las épocas anteriores al Concilio de Trento, continuaba diciendo: "Y en estos últimos tiempos, todos sabéis, reverendísimos Padres, que los Teólogos y Doctores de nuestra España, capitaneados por el *sapientísimo Suárez* y por Cano, con la frente erguida y a banderas desplegadas, defendieron siempre y en todas partes la Infalibilidad del Romano Pontífice" [52].

---

47 Msi 50, 310-311.
48 Msi 51, 127.
49 Rom 2, 14.
50 Msi 51, 138.
51 Msi 52, 797.
52 Msi 52, 827.

No menos explícito se pronunció el señor *Arzobispo de Burgos,* Excmo. y Revmo. D. Anastasio Rodrigo Yusto, en su excelente discurso ante la *Congregación General 76,* a la que asistieron 524 Padres, o sea, 35 Cardenales, 7 Patriarcas, 8 Primados, 74 Arzobispos, 365 Obispos, 14 Abades y 21 Generales [53]. Exponiendo la creencia en la infalibilidad pontificia de la Iglesia española, hace un erudito recuento de nuestros grandes Teólogos. Al llegar al Doctor Eximio, dice: "Suárez, de la Compañía de Jesús, en quien el mismo Bossuet confesaba que se contenía toda la doctrina, y de quien nuestro celebérrimo Balmes afirma que nadie tal vez mejor que él conoció la doctrina católica y la distinguió de las opiniones disputables; ese mismo Suárez, digo, enseñó lo que sigue: Es verdad católica que el Sumo Pontífice, definiendo *ex Cathedra,* es regla de fe que no puede errar, cuando auténticamente propone algo a la universal Iglesia para que lo crea con fe divina (*tanquam fide divina credendum*) [54]. Y no contento con esto, hacia el fin del mismo discurso recurre de nuevo a la autoridad del Doctor Eximio y da testimonio de la frecuencia con que se ha valido de sus doctrinas, cuando dice: "así lo enseña el mismo Suárez, a quien tantas veces he citado" [55].

Tan insignes Prelados españoles no se hubieran atrevido a mencionar con tantos elogios al Padre Suárez ante aquella asamblea, la más espléndida y solemne de la tierra, si no estuvieran persuadidos de que la autoridad del Doctor Eximio era reconocida y sus encomios bien recibidos por los Padres del Vaticano.

4. *Significado de las citas de Doctores ante el Concilio.*

Cuanto hasta aquí llevamos dicho de la autoridad reconocida a los grandes Teólogos, y en particular a Santo Tomás y a Suárez, en el Concilio Vaticano, ha de ser entendido sin equivocadas exageraciones y con la justa y debida moderación. El citarlos en los Concilios no significa que se los considere como *fuente* de doctrina revelada, sino solamente como *autoridades* que facilitan y ayudan a entender mejor el depósito de la divina revelación.

---

53 Msi 52, 832.

54 Suárez, *De Fide,* d. 5, sec. 8, n. 4. Msi 52, 857.

55 El Arzobispo se refiere a Suárez, *Defensio Fidei,* l. 1, c. 23, n. 7. Msi 52, 860.

La *fuente* de doctrina revelada no se discute, no se corrige, no se enmienda, no se perfecciona. A la fuente se acude para recoger de ella los tesoros de verdad que encierra, sin que se desperdicie ninguna de las facetas o matices que le dan brillo y hermosura. Así, se acude a la Escritura en los Concilos, como con hambre de entender, y, a ser posible, agotar todo su precioso contenido.

Las *autoridades,* por el contrario, se aducen como meros guías, auxiliares o introductores, que nos ayuden a llegar mejor y más fácilmente a la plenitud de verdad, que se encierra solamente en las mismas fuentes. Por esta razón, y aun concediendo que es grande la recomendación que se hace de un Doctor al citarle en un Concilio, no por eso se ha de pensar que con ello queda sancionada y como canonizada su doctrina. Y por la misma causa sucede también con frecuencia que se enmienden, corrijan, desechen o desestimen las fórmulas e interpretaciones de los Doctores más autorizados, cuando los mismos Padres del Concilio hallan otras mejor concebidas, más completas o exactas.

Esto sucedió algunas veces en el Vaticano con Suárez y con el mismo Santo Tomás. Como comprobante nos referiremos a un caso relativo al Doctor Eximio. Un reverbero de él se conserva en los discursos de los señores Arzobispos de Granada y Burgos, que acabamos de mencionar. Tratando ambos Prelados de la Infalibilidad del Papa, manifestaban pareceres contrarios respecto a la fórmula con la que se había de expresar el objeto a que se extiende esa infalibilidad.

Al Arzobispo de Granada no le agradaba la fórmula del Esquema, en que se decía que el Papa era infalible cuando, *en cosas de fe y costumbres,* definía *ex Cathedra* algo "*tanquam de fide tenendum*", porque le parecía que esa expresión restringía el ámbito de la infalibilidad a solas las verdades reveladas. Por eso proponía que en lugar de ella se dijese que el Papa era infalible cuando, *en cosas de fe y costumbres.* definía *ex Cathedra* algo "*tanquam tenendum*", porque así no se excluían del ámbito de la infalibilidad las verdades que sin ser reveladas tienen sin embargo necesaria conexión con ellas [56].

En la siguiente Congregación General, el Arzobispo de Burgos, en su discurso, después de citar un pasaje característico de Suárez, continuaba diciendo: "No puedo asentir a la petición que en la Congregación anterior hizo el reverendísimo Arzobispo de Granada, cuando expresó el deseo de que se

56 Msi 52, 830.

suprimiesen del Esquema las palabras "*tanquam de fide credenda*". Esas palabras las creo necesarias en el lugar en que se hallan, a fin de distinguir las cosas en que el Romano Pontífice es infalible, de aquellas otras *in quibus, licet tenendis, tamen non est infalibilis*" [57].

Según esto, el Prelado de Burgos creía que la definición proyectada debía expresar que el Papa era infalible tan sólo cuando definía algo *tanquam fide credendum*. El de Granada, por el contrario, prefería la expresión, más amplia, de que el Papa era infalible cuando definía algo sencillamente *tanquam tenendum*.

La opinión del de Burgos se apoyaba en la proposición de Suárez, que en el pasaje citado por el Arzobispo en su discurso dice: "El Pontífice, definiendo *ex Cathedra*, es infalible cuando auténticamente propone a la universal Iglesia algo *tanquam de fide divina credendum*" [58]. Nos encontramos, pues, dentro del mismo Concilio Vaticano con dos insignes admiradores de Suárez, de los cuales el uno tenía por buena y el otro desechaba como insuficiente una misma expresión suya para definir el punto dogmático de que entonces se trataba.

Esta diversidad de pareceres de los dos Arzobispos espa-

---

57 Msi 52, 857-858. El Prelado parece dar a la fórmula de Suárez un sentido *exclusivo*, que no tiene.

58 Suárez, *de Fide*, d. 5, sec. 8, n. 4. Msi 52, 857. Que se apoyaban en esa proposición de Suárez los que defendían la opinión del Arzobispo de Burgos, se deduce del testimonio de Meurin, Obispo de Ascalón. Defendía éste que no debía restringirse la definición de la infalibilidad pontificia a las cosas *quae sunt fide divina credenda* (Msi 52, 1148). Por eso decía en una de sus enmiendas: "Leemos en no pocos teólogos modernos que el Romano Pontífice habla *ex Cathedra* solamente cuando propone a toda la Iglesia *aliquid fide divina credendum*. Si los tales quieren decir que no se da definición *ex Cathedra* sino cuando se decreta un Dogma o se condena una herejía, no se les ha de oír" (Msi 52, 1146). Prueba ampliamente esta afirmación y continúa: "Suelen los del parecer contrario apoyarse ante todo en Suárez, que estableció la siguiente proposición: *Veritas catholica est, Pontificem definientem ex Cathedra esse regulam fidei, quae errare non potest, quando aliquid authentice proponit toti Ecclesiae tamquam fide divina credendum*": (Suárez, *De Fide*, d. 5, sec. 8; Msi 52, 1147-1148). En respuesta a esta objeción, advierte muy atinadamente Meurin, que el P. Suárez defiende estrenua y explícitamente que el Papa es infalible no sólo cuando definitoriamente declara los Dogmas que hemos de creer, sino también cuando *ex Cathedra decreta* disciplinariamente algo, o *canoniza* algún Santo, o *aprueba* las Ordenes Religiosas. Verdad es que el P. Suárez formula la proposición citada, pero que esto es en el tratado *de Fide*, y como primero y principal principio, del que a continuación, en el mismo tratado y también en su obra *de Religione*, deduce la extensión de la infalibilidad pontificia a las otras tres clases de verdades mencionadas: (Msi 52, 1148. Cf. Suárez, *de Fide*, d. 5, sec. 8, n. 7-12; *De Religione*, tr. 7, l. 2, c. 17, n. 17-23; tr. 9, l. 3, c. 4, n. 5-11.

ñoles no es más que un episodio de la prolongada y vivísima discusión sobre ese mismo tema que se desarrolló en el Concilio, tanto en el seno de la *Diputación de fe* como en las *Congregaciones Generales*. Desde el 6 de marzo, en que se repartió a los Padres la primera fórmula [59], hasta el 14 de julio, en que se ultimó la redacción de la definitiva [60], esta cuestión fué una de las que más dieron que hacer a los Padres del Concilio.

Sería sumamente aleccionador el ir siguiendo paso a paso las animadísimas discusiones que sobre la referida fórmula se desarrollaron nada menos que en *quince reuniones*, casi continuadas, de la Diputación de fe [61]. Los principales defensores de la fórmula amplia, que prefería el Arzobispo de Granada, y que al fin prevaleció, fueron *Manning*, Arzobispo de Westminster, y *Senestrey*, Obispo de Regensburg o Ratisbona, en Baviera [62]. La otra, coincidente con la de Suárez, que defendía el Arzobispo de Burgos, era patrocinada por varios Padres y Teólogos de la Diputación de fe, entre los cuales se destacaba sobre todo el eminente Obispo de Paderborn, *Conrado Martin*, que frecuentemente hizo el oficio delicado y difícil de Relator en el Concilio [63].

Para nuestro objeto nos contentaremos con anotar las fases principales y decisivas en la contienda conciliar. La *primera fase* tuvo lugar el 6 de marzo de 1870, cuando se repartió a los Padres del Concilio la primera fórmula de la infalibilidad pontificia. La había compuesto el Cardenal *Bilio*, Presidente de la Diputación de fe, y traía la aprobación del Papa [64]. En ella se expresaba que el Romano Pontífice es infalible cuando en cosas de fe y costumbres *aliquid tenendum definit* [65]. En los días sucesivos se fueron presentando por escrito enmiendas y observaciones de los Padres del Concilio. Movido sin duda por algunas de ellas, y principalmente por acción del Obispo de Paderborn, fué cambiando de parecer el mismo Cardenal *Bilio*, y con sorpresa de todos, cuando en el seno de la Diputación de fe nadie había impugnado aún la

---

59 Msi 51, 701; 53, 276. 279. 281.

60 Msi 52, 1241.

61 Esas 15 reuniones fueron la 40.ª, 41.ª, 42.ª, 43.ª, 44.ª, 45.ª, 48.ª, 51.ª, 52.ª, 53.ª 54.ª, 55.ª, 56.ª, 57.ª y 58.ª: Msi 53, 250-276. Véase también el diario del Obispo de Regensburg: Msi 53,276-286.

62 Cf. Granderath-Kirch, *Histoire du Concil du Vatican*, 3, 1.ª, p. 123-129; y 2.ª, p. 60. Msi 53, 282-283.

63 Msi 53, 251. 281-282.

64 Msi 53, 276. 279. 281.

65 Msi 51, 701-702: cl 7 641.

fórmula, comenzó a combatirla el mismo Cardenal que la había presentado [66].

Así comenzó *la segunda fase* de la controversia, el 5 de mayo. Las razones que le movieron para rechazar la misma fórmula, presentada por él con el vistobueno de Pío IX, se reducían a que le parecía demasiado amplia. Por eso prefería otra, que le había dado el Obispo de Paderborn, en la que se decía que el Papa era infalible cuando en cosas de fe y costumbres *aliquid fide divina tenendum definit* [67].

En las reuniones de los días siguientes, 6 y 7 de mayo, se discutió mucho en la Diputación de fe, insistiendo sobre todo los del parecer contrario en que de este modo quedaba restringida la infalibilidad a las verdades formalmente reveladas, siendo así que, en sentir unánime de todos, la infalibilidad alcanza también a otras verdades que tengan conexión necesaria con las reveladas [68]. A pesar de todo, el Cardenal *Bilio* hizo prevalecer su nuevo modo de pensar, y el 9 de mayo fué entregada a los Padres del Concilio otra fórmula, que decía ser el Papa infalible cuando, en cosas de fe y costumbres, *aliquid tanquam de fide tenendum definit.* Esta fué la sometida a discusión en las Congregaciones Generales [69].

La tercera fase de la contienda se abrió el 22 de mayo. El Cardenal *Bilio,* impresionado por las cosas que contra su nueva fórmula se objetaban por los Padres en las Congregaciones Generales, reconoció que "*ofendía a muchos Padres*", precisamente porque su segunda fórmula restringía a sólo lo revelado el ámbito de la infalibilidad [70]. Se convino, pues, en que era necesario enmendarla de modo que respondiese al sentir del Concilio. Para acertar en la corrección, la Diputación de fe se fijaba sobre todo en las enmiendas que se proponían y discutían en las Congregaciones Generales [71]. Aleccionados por ellas, llegaron finalmente los Padres y Teólogos de la Diputación de fe a convenir en una fórmula que, felizmente, resultó ser la definitiva.

Tal es *la cuarta y última fase* de la controversia. Se llegó a ella cuando el 9 de julio, en la reunión 55.ª de la Diputación de fe, el Padre *Kleutgen* leyó el Esquema, reformado conforme a todas las enmiendas que se habían aceptado, que resultó ser del agrado de todos. En él se expresaba que el Papa

---

66 Msi 53, 281-282.
67 Msi 53, 251.
68 Msi 53, 282-283. Este era también el sentir de Suárez. Véase *Nota* 58.
69 Msi 52, 3. 7; 53, 255. 283.
70 Msi 53, 256. 283
71 Msi 53, 258. 271. 272. 283.

era infalible cuando, en cosas de fe y costumbres, *doctrinam tenendam definit*[72]. El 10 de julio se distribuyó a los Padres del Concilio[73]. El 13 fué aprobado por la Congregación General[74]. Y por fin, el 18 de julio quedó definitiva e infaliblemente sancionado en la IV Sesión solemne del Concilio Vaticano[75].

De todo el proceso de la discusión se deduce que fué desechada la expresión restrictiva, coincidente con la de Suárez, por creer el Concilio que no abarcaba en general los dos campos de verdades a que se extiende la infalibilidad, que son: uno, el de las verdades reveladas; y el otro, el de las que tienen íntima conexión con el depósito de la revelación divina. Pero esto no quiere decir que fuera descalificada la doctrina de Suárez, puesto que sabían los Padres que también Suárez enseña que la infalibilidad pontificia abarca esos dos mismos campos de verdades, como dejamos consignado en la *Nota 58*, a propósito de la enmienda del Obispo de Ascalón.

El Vaticano, en su *Sesión III*, había definido que el objeto de la *fe divina* son las cosas que *tanquam divinitus revelata credenda proponuntur*[76]. En esta *Sesión IV*, solamente por la persuasión de que el campo objetivo de la *infalibilidad* es más extenso que el de la *fe divina*, se definió que el objeto de la infalibilidad es en general todo lo que la santa Iglesia, y en particular el Papa, *tanquam doctrinam tenendam definit*[77].

Con ello creemos que implícitamente nos enseñó el Vaticano que la Iglesia, en sus definiciones infalibles, exige de los fieles, en unas, asentimiento *de fe divina* propiamente dicho al definir verdades reveladas, y en las otras, asentimiento *teológico absolutamente cierto*, cuando las verdades que define no son más que conexas con las reveladas. Las primeras las define *ut credendas*, y las otras *ut tenendas*. Este resultado lo hallamos también en la explicación que por última vez dió al Concilio en pleno el Relator Gasser el 16 de julio de 1870, dos días antes de la *solemne definición*[78]. Ambas clases de verdades, las reveladas y las que con ellas tienen íntima conexión, consta también que el Vaticano las comprendía bajo la denominación general e indeterminada de "*cosas de fe y costumbres*"[79].

---

72 MSI 53, 275.
73 MSI 52, 1225. 1235.
74 MSI 52, 1241.
75 MSI 52, 1334: D 1839.
76 MSI 51 432: D 1792.
77 MSI 52, 1334: D 1839.
78 MSI 52, 1316-1317. Véase también la explicación de Kleutgen en sus Anotaciones al segundo Esquema de Ecclesia: MSI 53 325-328.
79 MSI 52, 36 y 1225-1227.

El haber desechado *en particular* una expresión coincidente con la de Suárez, no merma en nada la autoridad que *en general* le reconocían los Padres del Concilio Vaticano. También fué desechada una expresión tomada de las obras del Angélico Doctor, para sustituirla por otra, que pareció a los Padres del Concilio más clara y precisa, sin que nadie diga que por ello se merma en nada la estima singular demostrada al Aquinate. En efecto, el Esquema de la *Constitución de fe* decía que la revelación era absolutamente necesaria, porque Dios había ordenado al hombre a ser participante de los bienes divinos "*quae rationis comprehensionem excedunt*". El Obispo de Monterrey propuso que se sustituyese esa expresión por esta otra: "*quae humanae rationis intelligentiam omnino superant*". A lo que el Relator respondió: "las palabras de nuestro Esquema son las mismísimas del Doctor Angélico; pero porque las que propone el reverendísimo enmendador parecen ser más claras y precisas, por eso se ha de aceptar ciertamente esta enmienda". Y así se hizo [80].

De manera semejante, también en el *Concilio de Trento* fué preferida a la de Santo Tomás la interpretación que de un texto de San Pablo dan comúnmente los Santos Padres de la Iglesia. Y al dar cuenta de este hecho, el Cardenal de Santa Cruz dijo: "aunque la explicación de Santo Tomás sea buena, sin embargo debemos atenernos al sentir de los antiguos doctores, ya que la interpretación de éstos es más conforme a las palabras de San Pablo que la de Santo Tomás" [81]. Sin desdoro, por consiguiente, de la autoridad del Angélico, pudo también el Concilio de Trento desechar su interpretación de un texto particular de San Pablo.

Este proceder de los Concilios con los Doctores católicos, aun con sus más predilectos, nada significa en contra del reconocimiento general de la autoridad y del honor que les tributan al citarlos. Lo único que prueba es que no los consideraban como *fuentes* intangibles e insuperables de la verdad

---

80 Msi 51, 281: D 1786. Análoga a la mencionada es otra enmienda propuesta por el Revmo. Vancsa y aceptada en el Vaticano, por la que en la misma Constitución de fe, aquellas palabras de Santo Tomás: "*licet autem non crederemus nisi videremus esse credendum*" fueron sustituídas por estas otras: "*licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus*". Msi 51, 302-303. 320: D. 1791. Sobre la autoridad de Santo Tomás y otros Doctores católicos en el Vaticano, véase además Msi 49, 690-691.

81 *Concilium Tridentinum*: Ed. Soc. Goerresiana, t. 5, p. 734. Cf. D 801. Se trataba de interpretar el texto Rom 3, 22. 24, y el General de los Padres Dominicos había defendido la interpretación que da el Angélico, 1-2 q. 113 a. 4.

revelada, sino solamente como *autoridades* auxiliares, susceptibles de enmienda y perfección.

El proceder del Vaticano con *Suárez*, el "*Teólogo Eximio y Piadoso*", como le calificó Paulo V [82], es además, a nuestro juicio, una prueba consoladora de que la Santa Madre Iglesia se ha dignado aceptar como buenos los anhelos, trabajos, combates y sacrificios de la vida de aquel hombre, consagrada por entero al estudio, difusión, defensa y exaltación de la verdad católica.

JOAQUÍN SALAVERRI, S. I.
Prefecto General de Estudios y Profesor de Teología en la Universidad Pontificia de Comillas.

---

82 PAULUS V, "*Quam sit magnus Dominus*", d. d. 2 Oct a. 1607. Cf. DE SCORRAILLE-HERNÁNDEZ, *El P. Francisco Suárez*, t. 2, 1017, Apéndice 8, p. 478.

Sobre la inmensidad de Dios en Suárez

SUMARIO

Introducción: *Ocasión del escrito y división de él.*
P. I—*Noción de la inmensidad y su distinción de la ubiquidad.*
P. II—*Pruebas de la inmensidad.*
P. III—*Fundamento de parte de Dios de su presencia real en las cosas*
P. IV.—*Ubicación de Dios en los espacios imaginarios.*
P. V.—*Diferencias entre la ubicación divina y la creada.*

Muchos han mostrado deseo de conocer la doctrina de Suárez acerca de la inmensidad de Dios, porque la han visto desfigurada en muchos sitios y aun falseada. A este justo deseo queremos ahora satisfacer con la mayor brevedad posible. Seguiremos en nuestra exposición el orden corriente en las materias escolásticas. Primeramente explicaremos algunas nociones, segundo indicaremos las pruebas sin detenernos mucho en ellas, tercero examinaremos el fundamento por parte de Dios de su presencia relativa en las cosas, y por fin indicaremos las diferencias trascendentalísimas que hay entre la inmensidad o ubicación divina y la ubicación creada [1].

P. I.—Nociones.

Inmensidad divina es *la aptitud de la divina esencia para estar sin mudanza alguna suya en todos los cuerpos creados y en todos los que se puedan crear, aunque se multipliquen indefinidamente* [2].

Este atributo se distingue de la *infinitud* divina, porque la

1 Suárez trata la cuestión ex profeso en el tratado *De Deo Uno*, L. II c. 2, y en D. M. 30, VII, y D. M. 51, y en *De Angelis* L. IV.

2 Per immensitatem vero declaratur talis modus exsistendi divinae essentiae et naturae, ut quantum est ex se et eodem modo permanens, possit esse intime praesens omnibus rebus et corporibus, non solum praesentibus sed etiam possibilibus, etiamsi in infinitum in multitudine et magnitudine augeantur. *De Deo Uno*, L. II, c. 2, n. 1.

inmensidad divina afirma positivamente que a Dios le conviene el predicado formal de ubicación, y niega que en este predicado pueda tener límite alguno.

También este predicado de la inmensidad se distingue de la *ubiquidad u omnipresencia.* La *inmensidad* es un atributo eterno, necesario, independiente de toda acción divina y de la existencia de las criaturas, inmutable e infinito. Por consiguiente, aunque no hubiera cosa alguna creada, Dios sería inmenso, porque aun en este caso Dios tendría aptitud y exigencia para estar presente en las cosas que fueren creadas. Mas la *ubiquidad,* o sea, la presencia real y actual de Dios en las cosas creadas, es un atributo *temporal,* porque las cosas comenzaron en el tiempo; es *libre* y *contingente,* porque Dios pudiera no haber creado cosa alguna, y entonces no estaría actualmente presente en cosa alguna; es DEPENDIENTE DE LA ACCIÓN DIVINA, porque el estar Dios actualmente en las cosas depende de que existan las cosas, y la existencia de las cosas depende de la acción divina; es además *finito,* porque realmente Dios está presente en un espacio real finito; y por último es mudable, porque si Dios añadiese mayor magnitud a este mundo, o disminuyese la magnitud que ya tiene, o crease nuevos mundos, o aniquilase todo lo creado, Dios asimismo estaría en mayor espacio o en menor espacio, o en nuevos mundos, o cesaría en absoluto de estar en cosa alguna con una presencia relativa: Y TODO ESTO POR MUDANZA DE LAS COSAS, QUE COMIENZAN A EXISTIR O CESAN DE EXISTIR, NO POR MUDANZA INTRÍNSECA DE DIOS [3].

Explicada la noción de inmensidad y de la ubiquidad divina veamos brevemente la manera cómo se puede proceder en la demostración de su realidad.

P. II.—PRUEBAS DE LA INMENSIDAD Y UBIQUIDAD U OMNIPRESENCIA DIVINA.

Muchas son las pruebas que suelen aducirse para probar la inmensidad y omnipresencia divina. Presentaremos primero algunas de las que tienen algún reparo, y después la que parece más sólida y es la característica de Suárez.

§ 1. *Prueba primera, tomada de la repugnancia de la acción a distancia.*

Sabido es que todas las cosas dependen de la acción divina. Porque en efecto Dios creó todas las cosas de la nada, y eso

[3] Ib. n. 5, 6.

con su acción inmediata, porque ninguna criatura puede crear cosa alguna. Ni la acción divina cesó después de creadas las cosas, porque él con su acción las conserva todas en la existencia. Finalmente es cosa averiguada que Dios coopera constantemente a las acciones de los agentes creados, y así todo lo que de nuevo se hace, depende de la acción inmediata de Dios. Mas por otra parte consta que es imposible la acción a distancia; luego Dios está presente a todas las cosas creadas y existentes fuera de el. Con esto se ha probado directamente sólo la *ubiquidad u omnipresencia*. Pero de aquí se deduce ulteriormente la *inmensidad*. Porque Dios tiene aptitud para existir, no solamente en todas las cosas creadas, sino en todas las cosas que pueden ser creadas, aunque se multipliquen indefinidamente; y como en esto consiste la inmensidad, luego la inmensidad divina es una realidad [4]. Toda la dificultad está en probar *la repugnancia de la acción a distancia* con la certeza suficiente que se requiere para demostrar la inmensidad divina por sola razón. Veamos el valor de esta prueba.

De dos maneras se suele probar la repugnancia de la acción a distancia, por inducción y *a priori*.

A.—*Prueba de la repugnancia de la acción a distancia por inducción*. La forma general de la demostración es la siguiente: la experiencia constante e invencible nos enseña que el agente debe estar ANTES DE OBRAR (prius natura) en el sitio donde ha de estar su efecto; y por diversas consideraciones bastante complicadas se demuestra que esta condición es necesaria, no por circunstancias accidentales del agente o del efecto o del paciente, sino única y exclusivamente por la razón de agente; mas si el agente en cuanto agente ha de estar *antes de obrar* en el sitio en que ha de estar su efecto, Dios mismo no puede eximirse de esa condición, luego Dios mismo necesariamente ha de estar presente a su efecto *antes de obrar;* y como constantemente obra en ellos, luego constantemente ha de estar presente a sus efectos.

Suárez dice que *propia* y *rigurosamente* todavía no se ha demostrado *a posteriori* la repugnancia de la acción a distancia, aunque es una tesis muy razonable, y él la defiende con suma penetración y agudeza (D.M. 18, VIII; d. 30, VII 4-19). Por consiguiente por este medio no consta de la inmensidad divina con mayor certeza de la que tiene el principio aristotélico de la repugnancia de la acción a distancia [5]. Otros autores,

---

4 Ib. n. 7; D.M., 30, VII, 11-27.

5 Et ita est facilis ratio, non est tamen evidentior, quam sit illud principium in quo fundatur (*De Deo Uno*, L. II, c. 2, n. 7).—Et licet

como el P. Palmieri [6], dicen que por este medio no se prueba la inmensidad divina de *ninguna manera*. La acción a distancia no se da ordinariamente en las grandes masas sometidas a nuestra experiencia, pero tal vez se da entre las partículas del mundo microscópico y entre las masas siderales. Además si entre los cuerpos no pudiera darse la acción a distancia, esto se debería a que han de obrar por contacto cuantitativo y dimensivo, pero no se sigue que repugne también en los espíritus, los cuales tal vez pueden obrar solamente con su entendimiento y voluntad, y para tal modo de obrar es indiferente la distancia o indistancia. Por fin pudiera tal vez repugnar la acción a distancia en los seres finitos, pero no se seguiría que repugnase también en Dios, que es agente infinito y absolutamente independiente de estas condiciones. Los cayetanistas quitan todo el valor a esta prueba, aunque aparentemente la estiman en mucho. Porque ya se ha visto que el principio, en cuanto probado por la experiencia y por la inducción, dice que el agente ha de estar *antes de obrar en el sitio* donde ha de estar su efecto, y ellos dicen que ni Dios ni los espíritus pueden estar *antes de obrar* en el sitio donde ha de estar su efecto, y afirman que únicamente pueden estar en algún sitio, es decir, en el sitio donde está su efecto y su acción, *posteriormente* o *consiguientemente* a la acción y al efecto. Mas esto no es lo que les concede el principio de la repugnancia de la acción a distancia. Este principio exige que el agente esté *antes de obrar* (prius natura) en el sitio en que ha de estar su efecto; si, pues, no permiten que el espíritu esté antes de obrar en el sitio en que ha de estar su efecto, tampoco tienen razón alguna para decir que *consiguientemente a la operación* han de estar allí presentes: si no es necesario que estén *antes*, ¿por qué ha de ser necesario que estén después, una vez hecha la operación?

B.—*Pruebas* a priori *de la repugnancia de la acción a distancia.*

a) El P. Hugón [7] prueba la repugnancia de la acción a distancia de la siguiente manera: el agente, que opera por educ-

---

fateamur quod nondum *id sit satis demonstratum si de rigorosa demonstratione sermo sit*, intentioni autem nostrae et (ut existimo) doctorum omnium qui illa ratione utuntur, satis est quod tam efficaciter probetur Deum esse ubique, sicut probatur efficientes causas non agere immediate in distans in sensu explicato, D. M., 30, VII, 11.

6 *Theol. Nat.*, p. 146.

7 *Metaphysica ontologica*, II, p. 143.

ción, ha de tocar la forma educida, de lo contrario esta forma permanecería en potencia; y como es imposible tocarla sin estar unido a ella, por eso el agente ha de estar unido a la forma; y como la forma está unida al paciente e inherente a él, luego para educir una forma es necesario que el agente esté unido al paciente e indistante de él.

Mas la petición de principio es patente: para educir una forma, el agente ha de tocar esa forma *con contacto de virtud* o *de influjo;* mas si se pretende que la ha de tocar también con contacto de *indistancia,* se pide principio. Si alguien negase la necesidad del contacto de indistancia para que sea posible el contacto de virtud o de influjo, el P. Hugón no le podría dar prueba alguna de ello. Además el argumento, como se ve es aplicable sólo a los agentes que producen por educción y no al agente que produce por creación.

Por estas causas echa mano de otro argumento más amplio que abrace a todo agente, y dice así: Ningún agente puede obrar si no existe; mas el agente no existe en el sitio donde no está presente actualmente, luego el agente no puede operar en el sitio donde no está presente actualmente: *repugna, pues, toda acción a distancia.*

Pero el equívoco y la petición de principio es aquí más patente que en la razón anterior. El equívoco está en la mayor. Es cierto que para operar se necesita existir, pero no es necesario existir *en aquel sitio* en que ha de estar el efecto: Pretender esto sería tomarse la tesis gratuitamente, y por eso distinguimos la mayor: Para operar es necesario existir absolutamente, concedido; es necesario existir en aquel sitio en que esté el efecto, se niega hasta que se pruebe por otro medio.

b) El P. Gredt [8] arguye así: para obrar sobre un cuerpo extenso es necesario que el agente lo tenga sujeto y subordinado en acto segundo; mas no lo puede tener sujeto en acto segundo si no lo toca, luego lo ha de tocar, y por consiguiente ha de estar indistante de él.

Realmente el argumento es pobre. El argumento es aplicable sólo a las acciones eductivas, no a la creativa. Además ni para aquel caso es eficaz. Porque si bien es necesario que el agente al obrar tenga sujeto y sometido en acto segundo el paciente, este sometimiento puede consistir solamente en que esté actualmente produciendo en él su efecto y que lo toque con *contacto de virtud o de influencia, pero no con contacto de indistancia.*

c) El P. Remer [9] arguye así: La virtud del agente ha de

8 T. 1, p. 275.
9 *Ontol.*, p. 197.

estar unida a la acción con que obra, de lo contrario se constituiría obrando actualmente por una cosa separada de sí, lo cual repugna; mas la acción está unida al efecto, luego la virtud del agente ha de estar unida al efecto, e indistante de él.

El equívoco de la mayor es claro: la virtud del agente ha de estar unida a la acción con unión de influjo, pero no con unión de *indistancia*: pretender este sentido es pedir principio y tomarse la tesis como probada. *Añade* que repugna que una cosa se constituya o tenga una denominación por algo extrínseco; a lo cual se responde que ciertamente es imposible que un predicado *intrínseco* se constituya por algo extrínseco y separado del sujeto, pero no repugna que *una denominación extrínseca* se constituya por una forma extrínseca. Ahora bien el estar actualmente operando es una denominación extrínseca, la cual, por consiguiente, se puede constituir por una forma extrínseca, cual es la acción transeunte que emana del agente y pasa al término. El *que obra* ciertamente es *el agente*, pero éste no se constituye como actualmente operante si no es por una acción, la cual no está en el agente, sino en el efecto, y así es una forma extrínseca al agente.

d) Vista la ineficacia de estos argumentos *a priori, el Padre Little A., S. I.*[10] dice que los escolásticos que prueban la inmensidad divina por la repugnancia de la acción a distancia se ven en muchos apuros para hacer valer su argumento, y todos sus conatos son inútiles. Por eso él ha elaborado un argumento *a priori diferente de los anteriores para probar esa repugnancia,* el cual le parece definitivo. Veamos este argumento.

Para que un efecto se diga con verdad que emana de una causa determinada, es necesario que dicho efecto se apropie a tal causa, de tal manera que no sea efecto de ninguna otra causa, sino de ésta. Ahora bien, esta apropiación se tomaría del agente o del paciente o del efecto *in fieri*, o de un modo distinto del agente y del efecto, o de la presencia física del agente al efecto; mas tal apropiación no se hace por los tres primeros títulos, luego se hace única y exclusivamente por el cuarto, o sea, por la presencia física del agente en el efecto. Por consiguiente, para que un efecto emane de una causa determinada, es necesario que este agente esté presente al afecto, y así repugna toda acción a distancia. (L. c. p. 569 s.)

Y prueba que la apropiación del efecto a su causa no se hace por los tres primeros títulos.

La apropiación no se toma del *agente* solo, porque puede

---

10 Gregorianum 27 (1946) 567, ss.

existir este agente, y no ser causa de ese efecto. Ni puede tomarse de una relación del agente al efecto, porque entonces el agente se mudaría al obrar, lo cual es absurdo. Tampoco el *paciente* es el determinante de la dicha apropiación, porque la acción es anterior con anterioridad de naturaleza a la recepción, y por tanto, antes de la recepción y antes de todo influjo del paciente en la recepción, ya la acción es propia de este agente y no de otro. El efecto *in fieri* puede depender de cualquier causa, sin ser necesario que emane de esta causa en particular: por consiguiente, tampoco el efecto *in fieri* es la causa de la apropiación que buscamos. Finalmente, tampoco es el determinante de esta apropiación un *modo* intermedio entre el agente y el efecto, cual sería la acción misma: porque ese modo sería también un efecto, y necesitaría ser determinado a ser propio de esta causa, lo cual requeriría otro modo, y así indefinidamente, quedando íntegra siempre la cuestión de la apropiación buscada. Queda, pues, como única razón que determine el efecto a ser propio de esta causa la presencia física del agente en el efecto.

¿Qué decir de esta novísima razón? Que nos parece enteramente ineficaz.

Es cierto que para que un efecto se diga con verdad emanar de esta causa más bien que de otra cualquiera se necesita que el efecto se apropie a este agente más bien que a ningún otro. También es verdad que la apropiación no se puede verificar por la sola realidad del agente, ni por la realidad del paciente, ni por la realidad del efecto; mas puede muy bien hacerse por *un modo, cual es la acción misma.* La acción se especifica por el agente y por el término, porque dice relación trascendental a ambos extremos. En su misma esencia tiene la inscripción de que emana de tal agente y que se termina a tal efecto: ésa es toda su esencia, hacer que tal efecto esté emanando actualmente de tal agente. Es cierto que la acción es algo hecho, pero no como término, sino meramente como vía a tal efecto: es un mero *ens quo, non quod,* y así, aunque emane del agente, sin embargo emana con su inscripción esencial de ser de tal agente y dirigirse a tal efecto. Por consiguiente, no se ha probado que la única manera de que el efecto se apropie a tal agente sea la presencia física del agente en el efecto. Y con razón no es legítima esta consecuencia. Porque sin duda alguna se podría verificar la hipótesis de que dos agentes iguales, v. c. dos hombres, estuviesen compenetrados, y que el uno hiciese algún efecto exterior y que el otro no lo hiciese. En este caso ambos agentes estarían igualmente presentes al efecto, y sin embargo uno solo es la causa de

aquel efecto; luego la apropiación no se hace por la presencia física del agente en el efecto, sino por otro título, y ese título es la ACCIÓN. Ni ella necesitaría de otro determinante distinto que la hiciese propia de este agente, porque en su esencia misma lleva inscrito de dónde viene y a dónde va, independientemente de la presencia o ausencia del agente en el efecto.

§ 2. *Prueba suareziana de la inmensidad divina tomada de la omniperfección divina y de la anología con las criaturas.*

Supone Suárez ya demostrado que la ubicación en las criaturas es algo positivo, intrínseco y absoluto. Además supone que los espíritus pueden estar no solamente en un punto, sino también en espacios mayores o menores, como se ve en el alma humana. Esto supuesto, arguye así: La ubicación es una perfección positiva, intrínseca y absoluta, y en su concepto absoluto no incluye imperfección alguna; mas Dios contiene formalmente toda perfección que no incluye imperfección, *luego Dios posee formalmente la ubicación intrínseca y absoluta.* Mas esa ubicación en Dios no puede ser finita, porque todo lo que hay en Dios *es el mismo Dios,* luego Dios tiene actualmente una ubicación infinita, por la cual *está actualmente presente en todo lo que existe, y aun donde quiera que puede existir algo creado, sin límite alguno* [11].

Se podría pedir la prueba por qué la ubicación en las criaturas es cosa positiva, intrínseca y absoluta. La respuesta adecuada nos llevaría mucho espacio, y por eso indicaremos solamente los fundamentos.

El estar un cuerpo aquí donde hay otros es cosa *positiva* y no una negación. Si fuera negación, sería negación de no estar aquí, y como dos negaciones afirman, el estar aquí es algo positivo. Además, el estar un cuerpo aquí es efecto de una causa eficiente, y el efecto de una causa eficiente es siempre algo positivo [12].

Es también algo *absoluto,* como puede verse por las consideraciones siguientes:

Primeramente, aunque el estar un cuerpo aquí con una relación de presencia a los otros cuerpos que le rodean es una relación, como se ve, esa relación se ha de fundar en algo real y absoluto, que es la ubicación intrínseca. En efecto, supongamos que dos cuerpos están lejanos y que después, por influjo de una causa eficiente, el uno es movido a donde está el otro, y que por fin llega a estar indistante de él. Ahora

---

11 *De Deo Uno,* l. II, c. 2, n. 7; D. M., 30, VII, 44-47.
12 D. M., 51, I, 14.

existe una relación de indistancia que antes no existía, y por consiguiente hay un fundamento o forma nueva que antes no existía y que es intrínseca a algún sujeto: porque es imposible una relación nueva sin una mudanza nueva, ni una mudanza nueva sin una forma nueva, ni una forma nueva sin que sea intrínseca a algún sujeto. Mas el *fundamento* y la causa de la relación no es relación, sino una cosa absoluta e independiente de ella, luego la nueva relación de *indistancia* se funda en una forma positiva, intrínseca y absoluta; mas la indistancia no es sino el estar aquí donde está el otro, luego el *estar aquí donde está el otro es una forma nueva intrínseca al sujeto que se ha movido, y absoluta, ya que siendo causa de la relación ha de ser anterior a ella e independiente de ella.*

Segundo, si dos cuerpos están distantes ahora, estarían igualmente distantes, aunque Dios aniquilara todas las cosas interpuestas entre ellos y no hiciese mudanza alguna en ellos; mas la distancia es imposible si dichos cuerpos no están en ningún sitio; luego están en algún sitio, o mejor, están con alguna ubicación, la cual será positiva, intrínseca y absoluta, ya que en la hipótesis hecha no depende de cosa alguna que rodee al cuerpo o tenga contacto con él [13].

Se objeta que dichos cuerpos no distarían realmente, porque la distancia es la extensión que se interpone entre dos cuerpos realmente distintos, y en la hipótesis que consideramos no habría ninguna extensión interpuesta. Mas la dificultad es nula: la distancia no es la *extensión interpuesta actualmente* entre dos extremos, sino la relación de dos extremos de tal manera ubicados que entre ellos exista una extensión real, *o por lo menos pueda colocarse una extensión real, sin necesidad de que tales extremos se muevan* [14].

Se podría *objetar en segundo* lugar que tal ubicación, aunque positiva, no sería absoluta, porque consistiría en una relación de un cuerpo al otro distante. A lo cual respondemos que tal ubicación es del todo absoluta, ya que se podría dar aunque existiese un solo cuerpo.

Supongamos, en efecto, que se den solamente dos cuerpos *distantes*, según la hipótesis anterior. Es evidente que en este caso Dios podría imprimir un impulso a uno de ellos

---

13 D. M., 51, I, 18-21.

14 Distantia non requirit reale spatium interiectum, quamvis a nobis non intelligatur nisi per ordinem ad quantitatem vel lineam, quæ vel interponitur vel interponi potest, intrinsecum autem fundamentum distantiae, si per modum relationi declaretur, non est aliud nisi unum extremum esse hic et aliud ibi, circumscriptive aut definitive, D. M., 30, VII, 34.

para que se moviese hacia el otro, que permanece quieto. También se puede hacer la hipótesis de que, mientras el primero se mueva hacia el segundo, Dios aniquile el segundo; en este caso el cuerpo que recibió el impulso seguiría moviéndose, ya que por hipótesis no se le quitó el impulso que tenía. Sigue, pues, moviéndose a pesar de que no hay ningún otro cuerpo. Y como es imposible el movimiento sin que el móvil esté en algún sitio por lo menos de paso, luego el móvil está en algún sitio por lo menos de paso, aun sin que haya ningún otro cuerpo al que diga relación. Nosotros no podríamos advertir ese movimiento si estuviéramos dentro del móvil, pero Dios o un ángel, que ven comprehensivamente los cuerpos, verían el movimiento que se va realizando en el móvil solitario. Tampoco nosotros podríamos definir ese movimiento por el término de partida o de llegada, pero sí podríamos definirlo por la prolongación hipotética de las líneas que se pueden trazar en el cuerpo que se mueve. Si trazamos en ese cuerpo unos a manera de radios que partan del centro, por fuerza su movimiento se hará en la dirección y prolongación de alguno de esos radios: como se ve la definición de ese movimiento no ofrece mucha dificultad [15].

Por fin, que la ubicación sea algo *intrínseco* se desprende de las hipótesis hechas. La ubicación de un cuerpo se da aunque no exista ningún otro cuerpo al que diga relación; luego la forma por la cual se dice ubicado no puede estar fuera de él, sino dentro de él mismo. Además, la ubicación se puede mudar en un cuerpo, aunque todos los demás queden sin mudanza alguna; luego la ubicación está dentro del cuerpo que se muda. Por fin, la ubicación es el fundamento de nuevas relaciones de distancia e indistancia, y el fundamento de una relación nueva es una forma nueva, y una forma nueva ha de ser intrínseca a algún sujeto. Por consiguiente, la ubicación necesariamente es intrínseca al cuerpo ubicado [16].

Lo que se añadía en la demostración de la tesis suareziana, a saber: que la ubicación en su noción absoluta no incluye imperfección, ya lo explicamos antes, del mismo modo que se explica cómo Dios contiene formalmente la ciencia, la volición, etc. Estas cosas son accidentes y perfecciones limitadas en las criaturas por razón *del sujeto* en que se verifican, el cual es contingente, limitado, potencial, mudable, etcétera, mas no por razón de la *noción absoluta* de ciencia o de volición. Pues lo mismo hemos de decir de la ubicación:

15 *Ib.*
16 D.M., 51. I. 15. 18.

ella será finita, mudable y divisible en las criaturas, mas esto será por razón *del sujeto* en que se verifica, no por la *noción absoluta de ubicación*[17].

Esta prueba de la inmensidad es sólida, contra la cual no se puede traer ningún argumento eficaz; solamente se halla dificultad en la imaginación, que no puede menos de representar tal ubicación como algo extenso, divisible y accidental, y sugiere al entendimiento que la conciba como tal. Pero el entendimiento puede vencer las seducciones de la imaginación, y Suárez amonesta frecuentemente a que distingamos entre el modo de concebir y la cosa concebida, entre las imágenes concomitantes del concepto y el concepto mismo de la cosa[18].

---

17 *De Deo Uno*, l. II, c. 2, n. 2, 9; D. M. 30, VII, 44. 49-51.

18 Así en una ocasión dice que "per immensitatem suam intelligitur esse ita *dispositus et quasi diffusus* (NOSTRO MORE LOQUENDI) *ad exsistendum* ...in quacumque re". Aquí se halla la frase "diffusus" que tanto ha escandalizado a algún metafísico. Pero no ha advertido que esta frase se halla en los SS. Padres, en la Escritura y en el común modo de hablar. Ni ha advertido que en el mismo sitio (*De Deo U.*, L. II, c. 2, n. 4) dice que esto es solamente según nuestra manera de hablar figurada, UT MORE NOSTRO LOQUAMUR. Ni ha advertido que en el mismo capítulo pondera la objeción del moderno metafísico, con estas palabras: *Videtur ille modus diffusionis et quasi extensionis repugnare divinae substantiae propter simplicitatem eius.* (ib. n. 9). A lo cual responde: esta objeción ya quedó resuelta en la metafísica, cuando dijimos *Hanc substantialem praesentiam Dei omnino indivisibilem esse, non solum in se, sed etiam prout correspondet partibus spatii vel rei in qua esse intelligitur* (*ib.* n. 9). Y añade que esta manera de ubicación indivisible aun en orden al espacio o a la cosa a la cual está presente, es propia de Dios y del todo incomunicable a las escrituras: *et in hoc superare omnem praesentiam spiritualis creaturae cum quadam excellentia incommunicabili omni creaturae, ut nos credimus* (*ib.* n. 9).

Y esta misma doctrina la había enseñado antes en la metafísica. Allí (D. M., 30, VII, 15) se objeta que parece que Dios por su inmensidad tiene alguna relación al espacio y alguna difusión en él. A lo cual responde que esa objeción es vana, puesto que se funda solamente en la *manera figurada de hablar* y *en meras palabras*: *Respondetur difficultatem hanc magis videri sumptam* EX MODO LOQUENDI NOSTRO ET VERBIS QUAM EX RE IPSA. Y confiesa de nuevo que nuestra manera de hablar y de concebir la inmensidad, a causa de las imágenes de la fantasía que acompañan a nuestro pensamiento, representan la inmensidad con cierta relación al espacio imaginario y con cierta difusión: *Quia vero nos non possumus hanc dispositionem* (*immensitatem*) *in substantia spirituali concipere nisi per ordinem ad spatium... ideo non possumus illam divinae substantiae dispositionem et immensitatem concipere nisi per modum* CUIUSDAM EXTENSIONIS, QUAM *necessario explicamus per ordinem ad corpora...* (D. M., 30, VII, 16). Mas estas son maneras de hablar y de concebir, debidas a las imágenes concomitantes de la fantasía, la cual manera de hablar y de concebir no nos engaña, porque aprehendemos estas cosas *non per deceptionem, quia non affirmamus ea* (*spatia*) *sed per simplicem apprehensionem, ut per comparationem ad spatia sic appre-*

P. III.—Fundamento por parte de Dios de su presencia real en las criaturas.

Hasta aquí la razón humana ha demostrado en la medida de sus fuerzas la inmensidad de Dios, o sea que Dios tiene exigencia y aptitud para estar indistante de cualquier cosa que fuere creada, y la omnipresencia, en virtud de la cual Dios de hecho está presente en todas las cosas creadas. Y no está presente sólo por su sabiduría, conociendo todas las cosas, ni sólo por su acción y potencia, dando el ser a todas ellas, sino también por su misma substancia, de tal manera que con toda propiedad está indistante de las criaturas, como unas criaturas están indistantes de otras, y mucho más porque está en la intimidad de ellas, dondequiera que hay algún efecto de Dios.

La *relación* de presencia es solamente *de razón* en Dios y real en las criaturas. Es de razón en Dios no porque la indistancia o presencia no sea realísima, sino porque puesta esa real indistancia no resulta en Dios ninguna relación a las criaturas, porque Dios es el ser absoluto, que no tiene relaciones ningunas al exterior. Pero en las criaturas la relación es real, porque puesta la real indistancia resulta en ellas la relación de indistancia. *Dios puede adquirir y perder la presencia real a las criaturas, pero sólo por mudanza de ellas, no porque Dios en sí tenga que sufrir mudanza alguna.*

Mas para que esa relación mutua tenga lugar es necesario que ambos extremos sean reales y que haya fundamento de parte de ambos. Si ambos extremos son reales, pero

---

hensa, illam divinae substantiae dispositionem seu exsistendi modum declaremus (ib. n. 16, 17). Mas en realidad ¿qué es lo que corresponde a esas maneras de hablar y de concebir? La entidad absoluta y simplicísima de Dios, que es el fundamento de las relaciones de indistancia a las cosas que existan fuera de Dios aunque por imposible Dios en ellas nada influyera: *Nam de re dicendum est ante actionem Dei praesupponi necessario ex parte Dei talem modum exsistendi seu talem dispositionem (ut modo nostro loquamur) substantiae suae, ut ex parte sua ita existat, ut sine sui mutatione possit intime et realiter esse in quacumque re, si illam velit creare, et hunc modum essendi habet Deus ex vi suae immensitatis* (D. M. 30, VII, 16), y esa cosa absoluta o disposición absoluta es su misma esencia y no un modo sobreañadido. *Haec praesentia, quatenus in Deo est aliquid reale, non est aliqua res nec modus ex natura rei distinctus a substantia eius, nam hoc repugnat simplicitati eius, ut ex superius dictis constat* (D. M. 30, VII, 44), es algo infinito (ib. n. 45) inmutable (lib. n. 50) y absolutamente indivisible, de tal manera que en esto no tiene parecido con la presencia de las criaturas, aunque éstas sean espíritus (ib. n. 51). Como se ve, Suárez tiene *el suficiente vigor intelectual para superar la imaginación y las seducciones de las maneras de hablar.*

en Dios no hay fundamento para la relación de presencia, entonces no estará realmente presente. Y esto es lo que se pregunta ahora: cuál es el *fundamento de parte de Dios* para estar presente a la criatura una vez que ésta existe.

Dos son las sentencias principales que tratan de solucionar este problema; una dice que el fundamento es algo extrínseco a Dios, que es su acción exterior, y otra que lo explica por algo intrínseco a Dios, que es la ubicación intrínseca. La primera sentencia se puede llamar extrinsecista, y la otra, intrinsecista; la primera se llama cayetanista, y la segunda es la de Suárez. La extrinsecista dice que Dios no tiene ubicación alguna independientemente de su acción al exterior, sino consiguientemente a esa acción; la intrinsecista dice que Dios tiene una ubicación absoluta y actual anteriormente a esa acción exterior e independientemente de ella. Esta sentencia intrinsecista concede que la relación de presencia a una criatura no puede darse en Dios si no es consiguientemente a la acción divina, porque sólo la acción divina puede hacer que haya cosas creadas a las cuales Dios diga relación de presencia. (Y nótese de una vez para siempre que tal relación es sólo de razón en Dios y real en la criatura.) Pero independientemente de esa relación de presencia e indistancia hay otra presencia absoluta anterior a ella e independiente de ella.

Ahora presentaremos la crítica de ambas teorías.

§ 1. *Sentencia extrinsecista: La ubicación divina es independiente formalmente de su acción al exterior.*

a) *Explicación de la sentencia.*—Dice muy bien esta opinión que Dios es inmenso independientemente de toda acción divina exterior. Aunque Dios no hubiera creado nada ni hubiera determinado crear cosa alguna, sin embargo sería inmenso, porque en sí tiene *la aptitud y exigencia* para estar en todos los cuerpos que se crearen, y esto sin mudanza alguna suya. Pero *de hecho* Dios no tiene ubicación ninguna fuera de donde hay cuerpos. Fuera de este mundo, Dios no está substancialmente ni realmente, no sólo porque le falta la denominación de estar presente a algo, por no haber allí cosa a la cual esté presente, sino porque su substancia no está allí de ninguna manera. Si Dios creara otro mundo junto a éste o separado de éste, Dios *comenzaría* a estar allí substancialmente, ya que *antes allí no estaba.* Y si todo lo creado se destruyese, Dios no estaría realmente en ninguna parte. Antes de la creación del mundo de hecho Dios no estaba en ningún sitio, no sólo por faltarle el término al cual

dijera relación de presencia, sino porque realmente la esencia divina no estaba substancialmente en ningún sitio. Así como los universales directos son reales y no están en ningún sitio, del mismo modo si no hubiese cosa creada alguna, Dios sería realísimo, y sin embargo no estaría en ningún sitio.

Por esta causa dicen que la razón formal por la cual está Dios en las cosas es su operación al exterior. Esta operación no es el prerrequisito para que Dios esté en algún sitio, sino que es la razón formal que lo constituye presente substancialmente, o lo que es lo mismo, es la forma que da a Dios la denominación de estar presente. Y lo explica Billuart comparando la eficacia de la operación divina para poner presente substancialmente a la esencia divina en algún sitio con la eficacia de la cantidad para hacer a la materia divisible y extensa. Así como la cantidad no es el prerrequisito para que la materia sea divisible y extensa, sino que es la forma que la constituye divisible y extensa, del mismo modo la operación divina exterior no es el prerrequisito necesario para que Dios esté presente en algún sitio, sino que es la forma que lo constituye presente. Por consiguiente, no está Dios presente con *prioridad alguna* a su operación, sino más bien *consiguientemente* a ella, como el efecto formal es consiguiente a la forma y de ninguna manera anterior a ella [19]. Es cierto, dicen, que *quien está presente realmente y substancialmente en los cuerpos es la substancia divina*, pero el estar presente es algo consiguiente a la operación y no anterior a ella. Si hacemos la hipótesis de que hay cosas creadas, pero no creadas ni conservadas por la acción divina, Dios no estaría presente en ellas substancialmente ni realmente: la substancia divina se habría de decir real y substancialmente ausente de ellas. Claro es que tal hipótesis es absurda, pero es legítima para averiguar cuál es la forma a la que se debe la presencia de Dios en las cosas. Si la forma por la cual Dios está formalmente presente es la operación exterior, quitada esa operación desaparece formalmente su presencia real y substancial.

b) *Crítica de esta sentencia.*—¿Qué pensar de esta sentencia? Se ha de decir que no tiene fundamento alguno racional, ni una autoridad definitiva en su favor, lleva a negar la presencia real y substancial de Dios para reducirla a una mera denominación extrínseca o a poner mudanza en la substancia divina, y no es coherente con la teoría

19 CAIETANUS, in 3, q. 75-76; FERRARIENSIS, *Contra Gentiles*, L. 4, c. 63; BILLOT, *De Sacramentis*, I, 1925, p. 344-432.

que profesan acerca de la presencia real de la eternidad divina en todos los tiempos futuros y pretéritos.

1) *Carece de fundamento racional.*—El fundamento principal en que estriba es el siguiente. Un cuerpo está presente en otro como en lugar suyo cuando es tocado y circundado por éste y cuando es contenido dentro de él; luego en general para estar en lugar se necesita un contacto con el lugar; mas los espíritus no pueden tener contacto alguno dimensivo, sino sólo de virtud y de influencia eficiente en los cuerpos; luego un espíritu no puede estar en los cuerpos como en su lugar si no es por contacto de virtud, o sea por su influjo actual en el cuerpo; *este contacto virtual u operación exterior es la forma que constituye presente el espíritu en un cuerpo.*

Solución: Hay dos maneras de estar en algún sitio, o mejor, con alguna ubicación; una es relativa y transitiva y otra es absoluta e intransitiva. La relativa y transitiva consiste en la relación de indistancia o circunscripción por algún cuerpo, y *la intransitiva o absoluta es tal índole del sujeto, en virtud de la cual, si existe cualquier otro cuerpo, en seguida tiene con él relación de distancia o indistancia, aunque no ejercite ninguna influencia causal sobre él.* Esto supuesto, se ve lo gratuito e infundado del argumento: para que un cuerpo tenga presencia relativa con otro cuerpo como con su lugar, se necesita contacto dimensivo; mas para tener una presencia absoluta e intransitiva no se necesita contacto con otro ni circunscripción por otro, sino que le basta su ubicación absoluta. Y dígase lo mismo del espíritu: para estar metafóricamente en *lugar* necesita contacto de virtud, pero para estar absolutamente en algún sitio no necesita contacto alguno. Nunca se ha probado que fuera del contacto dimensivo o virtual *no pueda haber una ubicación intrínseca y absoluta*[20].

Otro de los argumentos aducidos es la repugnancia de la acción a distancia. Arguyen así: es imposible la acción a dis-

---

20 Pregunta Suárez (D. M., 30, VII, 52) si Dios por la inmensidad está *localmente* en todas partes. Suárez distingue varios sentidos en que pudiera emplearse la expresión estar en lugar, y concede la expresión en unos sentidos y en otros no. *Estar en lugar* puede verificarse o por *un modo accidental* y modal por el que esté en algún sitio; o por un *contacto* por lo menos metafórico y virtual, que es la operación en otra cosa; o *por relación de indistancia* a otra cosa existente aunque por imposible no influyera nada en ella eficientemente, o de una manera *intransitiva* y *absoluta*, consistente en *tal índole del ser, que por sí mismo es ya fundamento suficiente para estar indistante de otra cosa que exista fuera de Dios, aunque por imposible nada operara en ella.* Dios no está en lugar en el *primer* sentido, o sea por medio de un accidente, porque Dios es simplicísimo. Dios está en lugar en el sentido *segundo*, o sea por

tancia; luego la acción lleva necesariamente y formalmente la presencia del agente en el efecto. Por consiguiente, no es posible ubicación alguna sino dependientemente de la acción y como efecto formal de ella.

Solución: Aquí positivamente se arguye mal de muchas maneras. *Primeramente,* porque aunque se concediera que todo *agente* está presente a su efecto, no se sigue que sólo el agente pueda estar presente a *su* efecto: alguien puede estar presente también a lo que no es efecto suyo, como un cuerpo puede estar presente en otro cuerpo. *Segundo,* porque aunque todo agente esté presente a su efecto no se sigue que la acción sea la forma que lo constituye presente en el sitio donde está el efecto: podría el agente estar también allí antes de operar el efecto con presencia absoluta. *Tercero;* aquí se dice que la presencia en el sitio en que ha de estar el efecto no es un prerrequisito para obrar, sino consecuencia y *efecto formal de la operación. ¿Mas cómo se prueba este aserto?* No se prueba con la repugnancia de la acción a distancia, porque al probar este principio sólo se prueba que la presencia es *prerrequisito* para obrar, no un efecto formal de una operación; ni tampoco se prueba por otro medio, del cual no se hace mención; luego el aserto es una afirmación gratuita, sin fundamento alguna en la realidad[21].

---

contacto virtual en las cosas creadas, y no fuera de ellas, ya que no existen sino por la operación de Dios en ellas. Dios está en lugar en el sentido *tercero,* o sea por indistancia de Dios a las cosas existentes, pero no está de esta manera fuera de este mundo, ya que fuera de él no hay nada a que diga relación de indistancia. Finalmente, Dios está en lugar en el sentido *cuarto,* o sea en cuanto que tiene tal índole que por su misma esencia es fundamento de relación de presencia a lo que exista fuera de Dios, aunque por imposible no influya eficientemente en las cosas; y de esta manera está no solamente en el mundo, sino aun fuera del mundo, y no sólo desde la creación del mundo, sino desde toda la eternidad. Si miramos a la manera común de hablar, Dios está *localmente sólo en las cosas creadas, por contacto virtual sobre ellas*: las otras maneras de estar en algún sitio, no son maneras de estar en lugar (ib.). Y de esta manera se expresa también en D. M., 30, VII, n. 35-37; d. 51, II, 9; d. 51, IV, 20, 23-26.

21 In naturalibus agentibus ex actione concluditur et demonstratur praesentia vel propinquitas agentis tanquam quid prius et praesuppositum ad actionem; ergo cum illa ratio sumpta sit ex proportione ad agentia naturalia, et ex his quae nos in illis experimur, vel concludere debet praesentiam Dei ut priorem et praerequisitum ad actionem vel nihil certe concludit (D. M., 30, VII, 14). Y en el n. 19 vuelve a afirmar esta doctrina, diciendo que Escoto tiene razón al afirmar que la repugnancia de la acción a distancia se prueba con razones que concluyen la indistancia como prerrequisito para la acción, y no como consecuencia formal de la acción exterior: Quodsi dicatur in hac actione Dei hanc conditionem (propinquitaten) esse consequentiam consequentem, non antecedentem ad ipsam actionem, sequitur in primis ex hac divina actione non colligi

2) *De la tesis extrinsecista se seguiría que Dios no está presente substancialmente y realmente en los cuerpos, sino sólo por cierta denominación extrínseca.* Se supone que Dios antes de la operación no está realmente presente en el sitio en que ha de estar el efecto, ni con presencia absoluta ni con presencia relativa, y se afirma que con la sola operación exterior de Dios se pone presente la substancia divina donde antes entitativamente no existía. Mas de aquí se concluye patentemente lo que proponíamos. Porque una forma exterior al sujeto sólo puede dar al sujeto una denominación exterior, no intrínseca y substancial. Mas la operación y el efecto exterior de Dios es algo extrínseco a Dios, que a él nada le afecta intrínsecamente; luego no le puede dar ninguna denominación intrínseca y substancial. Y como Dios antes de la operación no estaba aquí intrínseca y substancialmente, luego tampoco estará aquí intrínseca y substancialmente después de la operación: sólo tendrá la denominación nueva de estar *operante aquí,* porque aquí está la operación exterior suya, pero él no estará intrínseca y substancialmente aquí. Así como se puede decir que el sol está *visto aquí* porque *aquí está la forma de visión* que le denomina visto, y sin embargo él no está aquí, de la misma manera se puede decir que Dios está *operante aquí,* porque aquí está *la operación* exterior que emana de él, y es la forma que le denomina operante aquí, y sin embargo *él puede no estar aquí*[22].

Un extrinsecista moderno[23] con fina perspicacia ha visto bien la fuerza de este argumento, y por eso dice que la *razón formal,* o sea la forma que constituye a Dios presente no es solamente la acción exterior, sino también la esencia divina en cuanto que tiene el decreto inmanente de obrar al exterior. Su decreto de operar al exterior, que es formalmente inmanente y virtualmente transeúnte, es *razón formal intrínseca* y fundamento suficiente por parte de Dios para estar

---

exsistentiam Dei in rebus, sed aliunde ostendendam esse illam consequutionem. Nam vis illius illationis non posset sumi ex causalitate neque ex conditionibus ad causandum requisitis: ergo medium aliud est quaerendum, unde probetur ex tali Dei actione sequi talem praesentiam (D. M., 30, VII, 6). Esta doctrina de Escoto la hace suya Suárez en el n. 19 y en el n. 6.

22 Est etiam actio illa extrinseca angelo, quae proinde ad summum potest extrinsece denominare *actu operantem hic,* non vero potest formaliter conferre *intrinsecum modum spiritualem in ipso angelo existentem* (D. M., 51, IV, 11). Y lo que se dice del ángel, proporcionalmente se dice de Dios (Cf. D. M., 30, VII, 32).

23 Revista Española de Teología, 6 (1946) 490, fin.

aquí, aunque la denominación real y *actual* de estar aquí no se verifica si no es por la operación divina en cuanto pasa al exterior. Y de tal manera es necesaria la operación exterior o transeúnte para verificar la realidad ontológica de la presencia divina en las cosas, que si hacemos la hipótesis de que existen las cosas, pero no creadas ni conservadas por Dios, Dios no estaría substancialmente ni realmente presente. ¿No se da en toda esta respuesta una contradicción palmaria? Si el decreto inmanente es *la forma que constituye a Dios presente,* entonces, aun antes de que existan las cosas, ya está Dios presente en el sitio en que estarán presentes las cosas, no con presencia relativa, ya que no existe aún un término de dicha relación, sino con presencia absoluta e intransitiva. Y si después se añade que substancialmente Dios no está presente en el sitio en que estarán las cosas sino cuando *exista la operación divina y sólo por la operación divina,* entonces la esencia divina no es la razón formal de estar presente, sino sola y exclusivamente la operación extrínseca de Dios. Dicho autor quiere decir, sin duda, que *lo que está presente es la esencia divina,* aunque la *razón formal de esta presencia es la acción divina exterior.* Mas entonces no resuelve la dificultad propuesta, a saber: que en este caso estaría presente la esencia divina, pero por pura denominación extrínseca, tomada de su acción *que está aquí,* pero no por denominación intrínseca: substancial y realmente *no está aquí, como* no estaba antes de la acción. La afirmación de la presencia real y substancial de Dios la deshace con la afirmación de que antes de la operación Dios no estaba de ninguna manera aquí, y que por la sola operación *que está aquí* se denomina Dios *presente aquí.*

Y esto es lo que dicen casi expresamente los extrinsecistas: el estar Dios aquí no es una realidad intrínseca en Dios, sino algo meramente extrínseco, o sea una denominación extrínseca tomada de una forma extrínseca, aunque al ver esta doctrina formulada tan descarnadamente no la quieren reconocer por suya.

3) *De la tesis extrinsecista se sigue, o la mutabilidad de la esencia divina o la presencia divina por mera denominación extrínseca, y no una presencia real y substancial.*

Dios puede evidentemente crear otro mundo junto a éste o separado de éste, como él quiera; y en este caso, según los extrinsecistas, Dios comienza a existir allí donde antes no estaba intrínseca ni substancialmente; luego se ha mudado realmente y entitativamente, porque comienza a tener lo que

antes realmente no tenía, cual es el estar aquí intrínsecamente y substancialmente [24].

Dicen que comienza a estar presente en el mundo nuevamente creado por una denominación extrínseca, sin mudanza alguna intrínseca suya.

Mas esto es conceder lo que afirmábamos en la segunda parte de este aserto, a saber: que si Dios no se muda, está en el mundo nuevamente creado por una denominación extrínseca, sin presencia alguna nueva real ni substancial. Porque se concede que *antes Dios no estaba real y substancialmente presente en el sitio en que ahora existe el mundo nuevamente creado,* y que la única mudanza ahora sucedida es la acción y el efecto nuevo en aquel sitio; luego lo único que se puede decir es que Dios *está operante allí, porque allí está su operación y efecto, no porque allí está su substancia.* Una forma meramente extrínseca no puede dar al sujeto una denominación intrínseca, sino solamente extrínseca; mas la operación y el efecto exterior de Dios es una forma extrínseca a Dios, y éste antes de esa operación no estaba intrínseca y substancialmente y realmente en el sitio en que está ahora la operación y el efecto, luego esa operación y efecto no pueden dar a Dios la denominación de estar intrínseca y realmente en ese sitio, sino solamente la denominación extrínseca de estar operante aquí, porque aquí está su operación.

Si hubiera algún incrédulo que negase la inmensidad y dijese que Dios está en todas las cosas creadas, no substancialmente y realmente, sino sólo por denominación extrínseca tomada de su operación, diría en realidad lo mismo que dice el extrinsecista y lo probaría de la misma manera que él: Dios no estaba antes real y substancialmente allí donde está ahora el mundo nuevamente creado, no porque le faltase únicamente la relación a un término exterior, sino porque su esencia realmente no estaba allí. Con la creación del mundo nuevo no ha sucedido más mudanza que la de una nueva acción exterior de Dios y un nuevo efecto suyo *que está aquí,* y que es una forma del todo extrínseca a la divina esencia. Mas una forma extrínseca no puede dar al sujeto sino una deno-

---

[24] Rem esse ubi operatur non est denominatio extrinseca resultans ex operatione aut termino eius, sed potius est aliqua proprietas vel conditio praerequisita ex parte causae: ergo non posset haec denuo convenire Deo sine sui mutatione; solum enim denominationes extrinsecae vel relationes rationis quae in eis fundantur, possunt de novo attribui Deo, quia nullam mutationem in eo ponunt; esse autem praesentem per substantiam suam ubicumque operatur vel operari potest, non est denominatio extrinseca, cum sit veluti conditio in illo praerequisita ante actionem (D. M., 30, VII, 32).

minación extrínseca, luego intrínsecamente, substancialmente y realmente la esencia divina no está aquí, como tampoco antes lo estaba: *Aquí solamente está su acción y su efecto y por eso se dice que está operante aquí, más su realidad y substancia no está aquí real y substancialmente.*

¿Qué responderíamos a este incrédulo? El suarista fácilmente le respondería que su presupuesto es falso. *Dios estaba ya allí donde ha de estar el efecto nuevo,* pero con una presencia absoluta, que no dice relación a cosa alguna fuera de sí. Puestos en la existencia los efectos nuevos de Dios, nace en seguida la relación de presencia a ellos, *no por mudanza alguna de Dios, que sigue estando donde antes ya estaba,* sino por mudanza del *término, que comienza a tener una relación real de presencia para con Dios que antes no tenía.* Mas el extrinsecista no podrá responder cosa semejante. Ha de conceder todas las premisas, y por consiguiente ha de conceder la conclusión, ya que el raciocinio está bien hecho. Dios no estaba antes intrínseca, substancial y realmente donde ahora está el efecto nuevo; la única novedad que se da, es la operación exterior de Dios y su nuevo efecto, que es algo extrínseco a él; mas como la forma extrínseca no puede mudar al sujeto al que denomina, ni darle cosa alguna real fuera de la denominación extrínseca, de aquí se deduce que Dios no está aquí substancial y realmente, sino sólo por denominación extrínseca.

4) El extrinsecismo, *en cuanto que excluye cualquier otra teoría, es contrario a Santo Tomás.*

No se puede negar que la manera común de hablar de Santo Tomás es afirmar que el espíritu no puede estar ubicado si no es por el contacto de virtud, o sea por la operación exterior. Pero esto quiere decir que un espíritu no puede estar en un cuerpo *como en su lugar extrínseco,* sino por el contacto virtual, que es la operación del espíritu en el cuerpo. Pero además del estar ubicado por una ubicación transitiva y que dice relación de presencia a un cuerpo, hay otra ubicación absoluta e independiente de toda relación, y ésa la admite también Santo Tomás.

Si la razón formal de estar en algún sitio fuera la operación y el cuerpo a que se aplicase, entonces la ubicación variaría con sólo mudarse la acción y la parte del cuerpo a que se aplicase; mas esto no sucede según Santo Tomás. Porque el ángel mueve la esfera que le ha sido encomendada, aplicando su acción a las diversas partes de ella que van desfilando ante él, y él, sin embargo, queda siempre en el mismo sitio, sin mudarse, que es en la parte oriental. "Nec

determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiae orbis, quae nunc est in oriente nunc in occidente; sed secundum determinatum situm, quia semper est in oriente virtus movens, ut dicitur octavo Physicorum". No está el ángel en determinada parte de la esfera porque de esa manera estaría ahora en el oriente, ahora en el occidente, como esa parte determinada de la esfera, sino que él está siempre en el mismo sitio, a saber, en el oriente. Si, pues, el ángel permanece siempre en el mismo sitio a pesar de que va variando su acción y la parte de la esfera a la cual se aplica su acción, síguese que la acción y el efecto no es la forma que constituye al ángel presente, sino una ubicación absoluta e intrínseca, que no depende de nada exterior (1, q. 51, a. 3, ad. 3).

En el *quodlibeto* 11. a. 1, después de decir que Dios no está en lugar si no es por la operación, añade que también está en donde quiera que es posible que obre, aunque actualmente no obre nada. "*Deus non solum est in illis quae sunt, fuerunt et erunt, sed etiam in illis quae possunt imaginari esse*". Y más adelante añade: "*Deus autem non solum (est) in his quae sunt, sed etiam in imaginatis et praeteritis et futuris*". Dondequiera que se puede imaginar o pensar como posible la existencia de un cuerpo, allí ya está Dios; y esto es admitir en Dios una ubicación positiva, intrínseca y absoluta, o sea la ubicación suareciana. Además en el *quodlibeto* 6. a. 3 pregunta si el ángel puede estar en la parte convexa del cielo empíreo. Y responde que sí, porque el ángel no depende de ningún cuerpo en el que haya de estar contenido, y por eso puede estar fuera de todo cuerpo. "*Et ideo nulla necessitas est quod corpus glorificatum aut angelus ab aliquo locali corpore ambiatur; et propter hoc nihil prohibet corpus glorificatum vel etiam angelum in convexo coeli empyrei esse* (ib. c.)". Se le hace una objeción obvia: Si estuviera el ángel en la parte convexa del cielo, estaría *en la nada;* pero *en la nada* nadie puede estar, luego en la parte convexa del cielo no puede estar el ángel. "*Dicit enim Anselmus: In nihilo nihil esse potest. Sed extra coelum empyreum nihil est. Ergo angelus non potest esse in convexo coeli empyrei: sic enim esset extra coelum empyreum*". A esta objeción responde Santo Tomás: Es cierto que *en la nada* nadie puede estar con positiva relación a algo que lo contenga. "*Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Anselmi intelligendum est* IN VI AFFIRMATIONIS. Porque es imposible que una cosa esté en la nada como en lugar positivo en el que sea contenido: *Non enim possibile est quod aliquid sit in nihilo tanquam in con-*

tinente. Mas esto no viene a cuento: *Sed iste intellectus non facit ad propositum*". ¿Y por qué? Porque aquí nosotros no afirmamos, dice, que el ángel esté fuera del cielo empíreo *con relación* positiva de contenido a continente ni como en lugar suyo, sino de una manera absoluta, sin relación a algo en donde esté. Si, pues, el ángel está fuera del cielo empíreo, *en donde no hay nada,* luego admite Santo Tomás que un espíritu puede estar ubicado sin operar efecto alguno exterior y sin relación a algo a que esté presente.

Y esta misma afirmación hace del cuerpo resucitado: no hay dificultad, dice, en que el cuerpo resucitado esté en lo convexo del cielo o fuera del cielo empíreo, donde no hay nada: *nihil prohibet corpus glorificatum vel etiam angelum in convexo coeli empyrei esse* (ib.). Luego un cuerpo puede estar ubicado sin contacto alguno, y así la ubicación es algo independiente de todo contacto ya dimensivo, ya virtual.

Se dirá que el cuerpo resucitado puede estar en el cielo empíreo, porque por lo menos los pies tocan a la superficie suprema, y así está allí por lo menos como en lugar inadecuado, por el contacto de los pies. Mas parece ridículo decir que un resucitado está en el cielo empíreo si toca con los pies en su superficie, y si se separa de él un milímetro ya tal cuerpo resucitado no está en ningún sitio. Así que el pensamiento de Santo Tomás, por lo menos en algunos pasajes, es que es posible estar en algún sitio de una manera absoluta e independiente de todo contacto dimensivo o virtual, *y el Padre Suárez no ha hecho sino recoger el pensamiento del Santo Doctor y prolongarlo en el sentido indicado por él.* Unos prolongan el pensamiento de Santo Tomás en una dirección y otros en sentido opuesto. *El P. Suárez prolonga a Santo Tomás tomándolo adecuadamente y no dimidiadamente.* Cuando Santo Tomás dice que Dios no está en las cosas si no es por la operación exterior o por el contacto virtual (y ésta es su manera común de hablar), habla del lugar *extrínseco* y de la presencia *relativa,* y esta doctrina la admite y la defiende ampliamente el P. Suárez. Cuando Santo Tomás dice que Dios está, no sólo en las cosas existentes, sino también en todos los cuerpos que podemos imaginar como existentes, habla de la presencia absoluta e intransitiva, y esta doctrina también la recibe Suárez, y no la rechaza, como lo hacen los extrinsecistas. SUÁREZ, PUES, DEFIENDE UN TOMISMO INTEGRAL Y NO DIMIDIADO.

5) *Además la teoría de los extrinsecistas, que exige para la ubicación un contacto virtual o dimensivo, es inconsecuente*

con la teoría que sostienen acerca de la presencia absoluta de la eternidad en todos los tiempos.

Dice esta teoría que la divina eternidad está actualmente presente en todos los tiempos pretéritos, presentes y futuros, y eso desde toda la eternidad. Ahora preguntamos: O está presente a ellos desde toda la eternidad con *una relación de coexistencia* (que es de razón en Dios y real en los tiempos pretéritos y futuros), o solamente tiene una presencia absoluta, que por sí sola es el fundamento en virtud del cual cualquiera cosa que exista, necesariamente coexistirá con la eternidad divina, sin mudanza alguna de ésta. Ciertamente nadie dirá que la eternidad divina coexiste desde toda la eternidad con todos los tiempos futuros y pretéritos con una relación de presencia actual a las cosas: Para eso sería necesario que las cosas fueran creadas desde toda la eternidad y existieran realmente desde toda la eternidad: pues si las cosas no son creadas desde toda la eternidad y no existen desde toda la eternidad, ¿cómo iban a tener con la divina eternidad una relación real de coexistencia, y eso desde toda la eternidad? Está, pues, presente Dios a todos los tiempos con una presencia absoluta, no relativa, que no es sino la divina eternidad absolutamente considerada, en cuanto que por sí misma es fundamento suficiente para que, si existe cualquier cosa fuera de él, aunque no sea creada por él, coexista con Dios, no por mudanza alguna de Dios, sino por mudanza de las criaturas[25]. Pues del mismo modo la divina inmensidad está presente y ubicada infinitamente fuera de este mundo, no por relación de presencia actual a otros extremos, sino por su misma inmensidad, *que es la índole absoluta de la divina*

---

25 Ultimo hoc declaratur per proportionem divinae aeternitatis ad tempus, qua usus est divus Augustinus citato loco, estque aptissima ad rem explicandam. Ita enim comparatur Deus per immensitatem suam ad corpora, sicut per aeternitatem ad tempora, nam aeque infinita est immensitas in ratione sua ac aeternitas in sua. Sicut ergo aeternitas est in omnibus finitis temporibus et infinite excedit illa, ita immensitas est in omnibus finitis locis et infinite superat illa; sicut igitur Dei aeternitas comprehendi non potest finitis temporibus, sed est etiam extra illa, id est, ante illa et post illa, ita etiam se habet immensitas ad finita loca. Rursus hac ratione vere dicitur Deus extitisse ante reale tempus in omni tempore imaginario, etiam si cum infinita successione apprehendatur, *in quo non fingitur imaginarium tempus esse aliquid reale, aut Deum esse in illo per aliquam realem coexistentiam aut habitudinem*, sed solum utimur illa comparatione et apprehensione ad declarandam infinitatem divinae durationis, quia nos non possumus illam infinitatem nisi per ordinem ad quantitatem et successionem declarare, et quia revera ante quodlibet tempus intelligimus potuisse esse aliud, et tunc iam extitisse Deum, semperque idem esse, etiam si in infinitum procedatur; idem ergo eadem proportione et ratione in spatiis veris vel imaginariis intelligendum erit (D. M., 30, VII, 38).

esencia en virtud de la cual, si existe cualquier cosa fuera de Dios, necesariamente estará indistante de él, y eso aun dado caso que las cosas existieran sin la divina operación[26]. (Recuérdese el sentido legítimo de estas hipótesis absurdas).

Por lo dicho se concluye que la operación exterior de Dios no es la razón formal de su presencia en las cosas, y que esta teoría no se prueba con suficientes argumentos, ni con indiscutible autoridad, y además, de ella se seguiría la negación de la real presencia de Dios en las cosas, o la mutabilidad de Dios, y tendría la mácula de inconsecuencia con lo que sostienen al hablar de la coexistencia de la divina eternidad con todos los tiempos.

§ 2. *Sentencia intrinsecista suareziana: La presencia de Dios es independiente de la acción exterior y anterior a ella.*

a) *Explicación de esta sentencia.*

Son cosas muy distintas decir que Dios está substancialmente en los cuerpos como en lugar, de una manera metafórica, o que está indistante de los cuerpos, o que está *absolutamente* allí donde están los cuerpos o en donde puede haber cuerpos.

El estar *en los cuerpos como en lugar* es una relación de indistancia y de contacto; y como Dios no puede tener contacto dimensivo sino solamente virtual, Dios se dice estar en los cuerpos como *en lugar* por su contacto virtual con ellos, o sea por su influjo y operación exterior en ellos. Antes de que existiesen allí los cuerpos, ya estaba Dios allí, pero no con la relación de contacto e indistancia, sino de una manera absoluta e intransitiva[27].

El estar Dios *indistante de los cuerpos* significa que Dios está allí donde están los cuerpos y coincide con ellos en la ubicación: aunque Dios no obrase nada en los cuerpos, sin embargo estaría indistante de ellos, porque Dios tiene una ubicación infinita, y por consiguiente cualquier otra ubicación finita que se diere habrá de coincidir con ella. La *indistancia* relativa de los cuerpos, como se ve, incluye la *existencia de los mismos*[28].

El *estar absolutamente en algún sitio* se puede verificar

---

26 Sic adeo ut si per impossibile res aliqua inciperet esse sine actione Dei, nihilominus non posset esse distans ab illo ob immensitatem eius, sed necessario simul essent et quasi penetrative secundum substantiam et entitatem suam (D. M., 30, VII, 52). Y esto mismo vuelve a repetir en *De Deo Uno* l. II, c. 2, n. 4.

27 D. M., 30, VII, 52; d. 51, II, 4-5, 9; d. 51, IV, 20, 24-26. Cf. nota 20.

28 D. M., 30, VII, 52.

aunque no exista ningún cuerpo creado y aunque Dios no tenga operación alguna exterior. Esta presencia absoluta o ubicación absoluta es *tal índole de la divina esencia en virtud de la cual ya tiene actualmente todo aquello que es necesario para que esté indistante de cualquier criatura, si se produjese, aun dado caso que Dios no obrase nada en ella.* Esta descripción da bien a entender lo que es la ubicación absoluta [29].

Pues bien, cuando decimos que Dios tiene una ubicación absoluta e independiente de toda relación al lugar, le atribuímos una ubicación que no es relación a cosa alguna *como a lugar* en que esté, ni relación de *mera indistancia* a cosa distinta de él, sino algo absoluto, *que es tal índole de la divina esencia que si se diere cualquier cosa fuere de él, Dios estaría indistante de ella, aunque no hiciera operación alguna en ella.* Esta ubicación absoluta no es una relación, pero sí es el *fundamento absoluto* de una relación posible de indistancia a las cosas. Por esa ubicación absoluta puede estar presente a las cosas que se crearen, o dejar de estar presente a las que se destruyeren; mas estas vicisitudes se deberían a la mudanza de las criaturas, no a la mudanza de la ubicación divina, la cual permanece siempre donde estaba de una manera inmutable, indivisible e infinita. A esta ubicación absoluta le convienen las propiedades siguientes:

Es algo *positivo, intrínseco* y *absoluto* en Dios, ya que se da en él aun independientemente de toda acción exterior y de todo efecto creado. Es *además* la *misma esencia divina*, y no un *modo* accidental o substancial añadido a ella, porque todo lo que hay en Dios es el mismo Dios. *Tercero* es algo *indivisible* y *simplicísimo* como la misma esencia divina, pero de tan eminente perfección, que por sí misma está actualmente donde puede estar cualquier cosa creada, no con relación alguna real o de razón, sino absolutamente. *Cuarto* es *inmutable*, porque tal modo de ser conviene a Dios por su misma esencia, como todos los demás atributos, y no accidentalmente. *Quinto* es *incomunicable* a las criaturas, porque la ubicación *creada* esencialmente es finita, contingente, mudable, divisible, y cuya realidad toda es por imitación y dependencia de la divina esencia. *Sexto* la ubicación divina no es el *espacio* absoluto, porque éste es un ente de razón con fundamento en la extensión formal, y la presencia absoluta de Dios es el mismo Dios. *Séptimo* tampoco la presencia absoluta de Dios es una *relación al espacio* absoluto: porque como el espacio absoluto es un ente de razón, del mismo modo sería un

29 Ib.

ente de razón la relación de Dios al espacio o la del espacio a Dios, y por el contrario, la presencia absoluta de Dios es realísima, como que es la misma esencia divina. *Octavo* aun dado caso que Dios no obrase nada en las criaturas, sin embargo estaría presente en ellas por su inmensidad, que por sí misma e independientemente de la operación está donde hay cosa alguna creada. *Finalmente* se dice *absoluta* la presencia de Dios, porque aun sin que haya criatura alguna, *está ya actualmente presente allí donde puede haber criaturas,* o mejor *está actualmente con aquella índole de su divina esencia, que con sólo darse la existencia de la criatura, ya estaría Dios presente en ella aun sin obrar nada en ella*[30].

b) ***Pruebas de la posición suareziana.***

1) La prueba positiva de esta sentencia ya se dió implícitamente al demostrar la inmensidad y ubiquidad divina. Allí se dijo que la ubicación de las criaturas es algo positivo, intrínseco y absoluto, y que prescindiendo del aspecto creado, y ateniéndonos a su noción absoluta, no implica imperfección; y como Dios tiene formalmente y actualmente toda perfección que no diga imperfección, luego Dios ha de tener actualmente y formalmente la ubicación; y como todo lo que hay en Dios es absolutamente infinito, luego la ubicación divina es absolutamente infinita en acto: y esto quiere decir que actualmente Dios está, no solamente donde hay cuerpos, sino también donde puede haberlos, aunque ellos se multipliquen indefinidamente, y que del mismo modo estuvo antes de la existencia del mundo. *De donde claramente aparece que la ubicación o presencia divina no es dependiente de acción alguna exterior, sino que es anterior a ella e independiente de ella*[31].

2) Además de este argumento directo se puede traer un argumento indirecto y *ab absurdo.* Si la ubicación en Dios no fuera algo *intrínseco,* sería algo meramente extrínseco. *Dios no estaría realmente y substancialmente presente, sino que habría aquí una operación de Dios que le denominaría operante aquí.* Porque antes de la operación y del efecto, Dios no estaría intrínseca, real y substancialmente donde habrían de estar los cuerpos; y como después la única mudanza que se da es el *existir aquí una operación* exterior de Dios, luego Dios por esta forma exterior a él tendría la denominación extrínseca de *estar operante* aquí, pero él no estaría real e intrínsecamente aquí[32]. Y como esta consecuencia es absur-

---

30 D. M., 30, VII. 35-37, 44, 49-51.
31 D. M., 30, VII, 32-40.
32 Ib., y d. 51, IV, 11.

da, se sigue que hay que atribuir a Dios una ubicación intrínseca, la cual es algo absoluto, y no relación alguna, ya que en Dios no hay relaciones algunas al exterior, ni son necesarias cosas exteriores a las cuales diga relación para tener esa ubicación intrínseca.

3) Por fin no hemos de olvidar lo que antes dijimos, a saber: que la sentencia de Suárez se confirma por la autoridad de Santo Tomás y de Cayetano.

Es cierto que Santo Tomás dice con frecuencia que los espíritus no están en sitio alguno si no es por la operación: mas esto se puede entender del lugar extrínseco, y esto mismo lo admite y defiende Suárez. Pero otras veces dice Santo Tomás que el *cuerpo* puede estar en algún sitio sin contacto alguno dimensivo, y que el *espíritu* creado puede estar en el convexo del cielo empíreo sin operación alguna, y que Dios está no sólo en los cuerpos o espacios reales, sino también en las imaginados [33], lo cual es admitir una ubicación intrínseca y absoluta, y eso asimismo es lo que admite Suárez. *Suárez admite el tomismo integral, y no el tomismo selectivo y prolongado sólo según una parcela de la verdad de Santo Tomás. Y en esta interpretación coincide Suárez con Cayetano* [34].

P. IV.—Ubicación de Dios en los espacios imaginarios.

Como corolario de lo dicho en la parte que precede, se desprende que Dios está en los espacios imaginarios, expresión que *perturba a no pocos.* Mas como no hemos de ser adoradores de las palabras sino justos apreciadores de las cosas, examinemos lo que con esto se quiere decir, y veremos después cómo no es sino un simple corolario de lo que hemos probado en las partes anteriores.

a) Lo que con tal expresión se significa no es nada absurdo, sino algo sumamente racional.

Al decir que Dios está en los espacios imaginarios, no se quiere decir que el espacio absoluto sea alguna realidad, o que Dios tenga relación predicamental o trascendental de presencia al espacio absoluto o a cosa alguna fuera de él, ni que está como difundido en los espacios con una extensión tenue, o que tenga un modo de ubicación distinto de la substancia divina. Todas estas son ficciones de la imaginación que hay que rechazar en absoluto.

El espacio absoluto no es *nada real,* porque constaría de atributos contradictorios, como serían entre otros, ser increado

33 D. Thomas, *Quodlibeto* 11, a. 1; *quodl.* 6, a. 3.
34 Caiet., *in Ioannem,* c. 12, v. 46.

e infinito por un lado, y por otro lado ser extenso y divisible; por consiguiente tampoco puede ser término de una *relación* predicamental de Dios para con él ni de él para con Dios. Tampoco es un término de una relación transcendental de Dios al espacio, porque Dios no puede tener relación real a cosa alguna fuera de sí. Ni Dios está *difundido* en el espacio a manera de niebla tenue, porque esto sería contra la simplicidad omnímoda de la esencia divina. Y si bien expresamos muchas veces la inmensidad por esa manera de difusión como de tenue niebla o de mar inmenso, esto se dice metafóricamente al modo como hablamos de los brazos, ojos, oídos de Dios, sin que tales expresiones escandalicen a ningún metafísico, ya que son usadas por los Santos Padres y por la Sagrada Escritura, y no pueden inducir a error sino a los lectores desatentos, ignorantes o maliciosos: son expresiones que pertenecen al modo de hablar y aun de concebir, fundado en las imágenes concomitantes, mas con el juicio enseguida advertimos que no pertenecen a la cosa concebida, que es simplicísima [35].

Mas si con la presencia de Dios en los espacios imaginarios no se significa ninguno de estos absurdos, ¿qué se significa? *Se significa la ubicación absoluta o intransitiva de Dios, la cual no es otra cosa que tal índole de la divina esencia que por sí misma ya es suficiente fundamento para que, si existe fuera de Dios cosa alguna, esté indistante de ella, aun dado que Dios no obrase nada en ella* [36]: esto es debido a la inmensidad misma que, siendo infinita, es imposible que no coincida con la ubicación de cualquier cosa que exista fuera de Dios. Esto es lo que se quiere decir con la expresión de estar Dios en los espacios imaginarios: Está en ellos, no con relación de presencia a extremo alguno real o ficticio, sino sólo por la ubicación absoluta que acabamos de explicar.

b) Ahora queda por probar que realmente Dios está en los espacios imaginarios, o sea que está fuera del mundo e independientemente de la existencia de cosa alguna creada.

1) La primera prueba se toma de la tesis ya demostrada, a saber: que la ubicación divina no depende de contacto alguno virtual con un extremo distinto de Dios, y que es una realidad positiva, intrínseca, absoluta, infinita y eterna. Por ser cosa *absoluta* no depende de la existencia de cuerpo alguno al que diga relación de presencia, y así no hay dificultad ninguna en que esté fuera de este mundo. Por ser *infinita*, esta presencia se verifica, no sólo dentro del mundo, sino también fuera del

35 *De Deo U.*, l. II, c. 2., n. 4, 9.; D. M., 30, VII, 16-18, 49-50.
36 D. M., 30, VII, 16-18, 49-50.

mundo, dondequiera que puede haber cuerpos, sin límites ni restricción alguna. Por ser *eterna*, esta presencia actual e intrínseca, no sólo se verifica ahora, sino que se verificaba ya desde toda la eternidad, antes de la existencia de cuerpo alguno. Y esto es estar Dios en los espacios imaginarios.

2) La segunda prueba se toma de la paridad o proporción que hay entre la existencia de Dios *antes* de todos los tiempos y la existencia de Dios *fuera* de todos los espacios reales constituídos por este mundo.

Es evidente que Dios existió antes de todos los tiempos. Decir que Dios no existió antes de todos los tiempos es afirmar que Dios comenzó a existir con los tiempos, y esto es quimérico. El mundo pudo ser creado millones de años antes de lo que fué creado en la realidad, como es palmario, y en todos esos millones de años posibles ya existía Dios: De lo contrario habría que decir que en esos millones de años antes del mundo Dios era nada. Ahora bien, ¿cómo existía Dios en todos esos tiempos posibles antes de que el mundo fuese creado? O existió con una relación de coexistencia a los tiempos imaginarios que concebimos, o existió sólo por virtud de su eternidad absoluta, la cual es una *disposición o índole de la divina esencia en virtud de la cual, si existiese cualquier cosa fuera de Dios, éste coexistiría con ella, aun dado caso que las cosas existieran sin la acción divina.* No es posible que existiese con una relación de coexistencia a tiempo alguno real, porque tal tiempo antes del mundo no existió; luego es necesario decir que existió con la existencia de su eternidad absoluta y sin relación alguna de coexistencia. Pues con el mismo derecho y verdad se puede decir que Dios existe en los espacios imaginarios y fuera de este mundo, no por relación alguna de presencia a ninguna cosa exterior, sino por la excelencia infinita de su inmensidad. Tan infinita e independiente de todo término exterior es la inmenisdad en orden a la ubicación, como la eternidad en orden a la duración [37].

Se dirá que antes del mundo Dios no existió, porque para existir anteriormente al mundo, se necesitaría que hubiese algún tiempo real anterior al mundo con el cual coexistiese y con el cual se dijese anterior al mundo, y esta suposición es absurda.

Solución: Ciertamente para existir antes del mundo con coexistencia a extremos distintos de Dios, claro es que se necesitaría la existencia de tiempos anteriores al mundo. Mas para existir antes del mundo con una existencia abso-

37 D. M., 30, VII, 38.

luta y con su misma eternidad absoluta, no es necesario que antes del mundo existiera tiempo alguno real. Para esa existencia absoluta e independiente de toda relación al exterior basta su misma eternidad, *que es tal índole de la divina esencia que por sí misma y sin relación actual con nada exterior es suficiente fundamento para que, si existe fuera de ella un ser cualquiera, necesariamente Dios coexista con él, no por mudanza alguna propia, sino por mudanza de la criatura.* En este sentido absoluto decimos confiadamente y sin reprensión de ninguna persona inteligente, que Dios *existió antes de todos los tiempos,* no por relación a duración alguna fuera de sí, sino por la excelencia de su divina eternidad [38]. Pues con el mismo derecho y verdad se puede decir que Dios está fuera de este mundo, no por relación a una cosa exterior, sino por la excelencia infinita de su inmensidad.

Con esto queda demostrado que Dios existe en los espacios imaginarios y se ha explicado el sentido recto que tal expresión ha de tener. Y no habría más que añadir, si la imaginación no hiciese valer sus derechos. El sentido y la imaginación no nos muestran más ubicación que la de los cuerpos que están en lugar por contacto del uno al otro y por difusión en el espacio real y dimensivo, lo cual no es posible si no es por un contacto propio entre seres extensos; de este fenómeno se ha pasado a no poner en los espíritus más ubicación que la consistente en un *contacto por lo menos virtual.* Pero como tal pretensión es gratuita y nacida de la imaginación, por eso es inoperante e ineficaz. Pondremos a continuación algunas dificultades de este género.

Dificultad 1.ª Toda ubicación consiste en un contacto por lo menos de virtud entre el ser y su lugar, y como fuera del mundo es imposible tal contacto, es imposible allí toda ubicación. *Solución*: La ubicación relativa y transitiva consiste en un contacto dimensivo o virtual, o en una relación de indistancia entre el ser ubicado y la cosa que le sirve de lugar; pero además hay otra ubicación que es el fundamento de dicha relación, y esa es algo positivo, intrínseco y absoluto, y por tanto, independiente de todo contacto [39].

Dificultad 2.ª Estar en algún sitio lleva consigo alguna relación por lo menos de indistancia a algo; mas fuera del mundo no hay nada a que pueda darse relación de indistancia, luego es imposible estar ubicado fuera del mundo. *Solución*: Si bien el estar en algún sitio con ubicación relativa, o sea con relación

---

38 Ib.
39 Ib., n. 35.

de presencia a un extremo distinto, lleva consigo tal relación, sin embargo hay otra ubicación que es el fundamento de dicha relación, y esa ubicación es algo positivo, intrínseco y absoluto, y no dice relación a algo fuera de sí. *Ella es el fundamento suficiente para que, si existe algo fuera del objeto ubicado, tenga con ello relación de distancia o indistancia, pero en sí no es una relación a cosa real ni a cosa imaginaria* [40].

Dificultad 3.ª Si Dios está en los espacios imaginarios, está difundido y extendido en ellos, no por razón de una cosa extensa distinta de él, sino por sí mismo, y esto es poner en Dios alguna extensión. *Solución*: Esto es confundir las imágenes concomitantes, que tenemos al concebir la inmensidad, con la inmensidad misma concebida. *Esta es simplicísima, y de una manera simplicísima e indivisible es el fundamento suficiente para estar indistante de cualquier cosa que exista fuera de Dios, aun en el caso de que existiera sin la acción de Dios.* Esta manera de ubicación infinita sin extensión y sin divisibilidad alguna no es cosa imaginable, sino sólo inteligible. El tropiezo en esta parte depende de no poder vencer la imaginación para levantarse a lo inteligible puro [41].

Dificultad 4.ª La ubicación intrínseca y absoluta es un modo, y como en Dios no puede haber modo alguno distinto de su substancia, es imposible que en Dios haya una ubicación intrínseca y absoluta: sólo puede haber una ubicación extrínseca y por denominación extrínseca tomada de su operación. *Solución*: La ubicación intrínseca es un modo accidental y distinto del sujeto, cuando el sujeto es finito, y cuando es indiferente para tener esta o la otra ubicación, y cuando es mudable; pero si el sujeto es *infinito* en la ubicación, y *no es indiferente* para tener una u otra, sino que *por su esencia la tiene infinita, actual* e *inmutable,* entonces no es un modo de la esencia, sino que es la misma esencia del sujeto, y no hace con él composición alguna [42]. Lo que se añade en la dificultad, que en Dios sólo puede haber una ubicación extrínseca, por una denominación tomada de la acción exterior, confirma lo que hemos dicho muchas veces: *que según la sentencia que no admite más presencia que la consistente en un contacto virtual, lleva a concluir que Dios real y substancialmente no está aquí presente en las cosas, sino sólo extrínsecamente y por denominación extrínseca: la operación divina está aquí, y por eso Dios se denominaría estar* OPERANTE AQUÍ, *pero él no estaría* SUBSTANCIALMENTE AQUÍ [43].

40 D. M., 30, VII, 35-40.
41 *De Deo U.*, l. II, c. 2., n. 4, 9; D. M., 30, VII, 35, 44, 49-51.
42 D. M., 30, VII, 44, 51.
43 D. M., 30, VII, 32; d. 51, IV 11.

P. V. — Diferencias entre la ubicación divina y la creada.

La nulidad de las objeciones anteriores se verá mejor si exponemos las diferencias que según Suárez hay entre la ubicación divina y la creada. Si advertimos bien en ellas, jamás daremos valor a los fantasmas de la imaginación ni a la manera metafórica de hablar, que nos empujan a ver en la ubicación absoluta de Dios alguna potencialidad o composición o divisibilidad o equiparación con la ubicación creada, antes mantendremos firmemente que el concepto de ubicación conviene propia y formalmente a Dios y a las criaturas; pero no unívocamente, sino con analogía metafísica de atribución intrínseca, que es la única manera de preservarnos del agnosticismo dogmático y del univocismo u ontologismo panteísta, como hemos explicado en otro sitio.

En primer lugar la ubicación divina no lleva consigo *potencialidad* de ninguna clase. Dada la actualidad e infinidad de la divina esencia, Dios no es indiferente para estar en un sitio o en otro, o para estar en un sitio mayor o menor, como la criatura, sino que necesariamente tiene que tener siempre su presencia absoluta sin límites ni restricciones.

En segundo lugar la ubicación divina no es *un modo* de la divina esencia, sino que es la misma esencia divina, de lo contrario tendríamos que poner composición en Dios, lo cual es absurdísimo [44]. Un autor moderno ha atribuído a Suárez el gran error de decir que la ubicación divina es un modo substancial de la divinidad, modalmente distinto de ella. Esto lo leyó en una objeción que Suárez se propone a sí mismo, y no tuvo tiempo

---

44 La presencia absoluta de inmensidad es algo inmutable y libre de toda potencialidad; porque si bien las criaturas pueden variar de sitios y tener una ubicación más o menos amplia, sin embargo, Dios tiene por necesidad toda la ubicación de que es capaz sin mudanza alguna suya intrínseca: "At vero divina substantia naturali necessitate definitur ac determinatur ut semper sit actu praesens ubicumque esse potest, sive haec praesentia per ordinem ad loca realia sive ad spatia imaginaria a nobis concipiatur et declaretur. Ita tamen ut respectu spatii imaginarii intelligatur simpliciter, respectu vero locorum realium ex suppositione quod illa sint... Ratio autem huius est quia haec praesentia quatenus in Deo est aliquid reale non est aliqua res nec modus ex natura rei distinctus a substantia eius, nam hoc repugnat simplicitati eius...; ergo tam necessario convenit Deo sicut ipsamet substantia Dei. Sicut ergo Deus naturali necessitate est aeternus et semper actu est in omnibus temporibus aut veris aut imaginariis, servata proportione, ita etiam naturali necessitate est semper actu praesens ubicumque esse potest. Pertinet etiam hoc ad ipsius immutabilitatem" (D. M., 30, VII, 44).

La presencia absoluta de inmensidad no es un modo de la divina substancia, sino la misma simplicísima divina substancia. Esto lo acabamos

para leer la solución, en donde ampliamente refuta Suárez ese error [45].

En tercer lugar la ubicación divina es absolutamente *indivisible,* porque es idéntica con la divina esencia, que es simplicísima. Y en esta parte hay mucha diferencia entre la ubicación divina y la creada. La ubicación creada en las cosas *corporales* es divisible, no solamente por razón de la ubicación, sino también por razón de la substancia, que consta de partes distintas y separables, capaces de ubicaciones distintas y separadas. Y si se trata de los *espíritus creados,* éstos tienen una ubicación indivisible en cuanto a su substancia, pero divisible en cuanto al modo mismo de ubicación, como se ve en el alma humana, que puede tener ubicación mayor o menor, según sea la magnitud e integridad del cuerpo en que está. Mas la ubicación divina tiene esta singularidad, que toda ella indivisiblemente está en todas las cosas y toda ella se halla también en cualquiera de las partes del cuerpo en que está presente o en que puede estar presente.

Y sin embargo, un autor moderno acaba de decir que la ubicación divina para Suárez tiene la composición propia de los seres divisibles y extensos, en contra de la expresa doctrina de Suárez (Rev. Fil., l.c., p. 492). Esta objeción se funda en confundir las imágenes que acompañan a los conceptos con las cosas concebidas, y el modo de concebir con la misma cosa concebida.

En cuarto lugar la ubicación divina no pertenece al *predicamento del ubi* como las ubicaciones creadas, por las razones ya expuestas: *Primera,* por su infinidad; *segunda,* por su simplicidad, ya que no es divisible en sí misma ni por razón del sujeto; *tercera,* porque no es cosa distinta de la divina esencia, sino la misma esencia divina; *cuarta,* porque esa ubicación conviene a Dios por su esencia misma y no por participación (D.M. 51, VI, 32; ib., VI, 7); y por el contrario, la ubicación creada es finita, divisible, mudable, accidental y dependiente de Dios.

Así que la ubicación en cuanto prescinde de la creada o

---

de leer en el texto copiado, y además en el siguiente: "Atque hinc etiam intelligitur quod licet interdum nos more nostro loquamur de hac praesentia divina tanquam de modo vel dispositione divinae subtantiae, ut explicare possimus eius infinitam praesentiam et immensitatem, re tamen vera non est modus sed ipsamet divina substantia absque ulla distinctione in re. Et haec est alia differentia inter hanc praesentiam et omnes creatas, nam omnes aliae sunt accidentales respectu substantiarum quibus insunt..., at vero in solo Deo haec praesentia est ipsa substantia et essentia Dei" (D. M., 30, VII, 51).

45 Revista de Filosofía, 6 (1946) 492. Cf. D. M., 30, VII, 49-51.

increada, de la esencial y accidental, de la finita e infinita, de la participada e imparticipada, es una noción análoga con analogía metafísica de atribución intrínseca, según la doctrina de Suárez[46]. Y sin embargo, un autor moderno acaba de decir que Suárez en la cuestión de la inmensidad se mueve en pleno concepto unívoco de la ubicación con respecto a Dios y la criatura (Rev. Fit., l. c., p. 491).

Resumen: la teoría de Suárez se puede reducir a los puntos siguientes:

1. Dios tiene ubicación intrínseca y absouta, porque él ha de tener formal y actualmente toda perfección que en su concepto absoluto no diga imperfección; y como la ubicación intrínseca y absoluta dice perfección y no incluye imperfección en su concepto absoluto, se sigue que Dios la ha de tener formal y actualmente. 2. Esta perfección divina, como toda otra perfección intrínseca de Dios, es idéntica con la esencia divina y actualmente infinita, sin formar composición con ella ni disminuir en nada su infinita simplicidad. 3. De aquí se sigue que Dios está actualmente, no sólo en el mundo, sino también fuera del mundo, sin límite alguno, dondequiera que puede

---

46 La presencia divina de inmensidad es absolutamente indivisible. Lo repite a cada paso. "Ex quo colligitur alia notanda differentia inter divinam substantiam et alias immateriales; nam aliae cum sint in loco extenso, quamvis habeant totam substantiam suam in toto et totam in qualibet parte, non tamen habent totam suam praesentiam in qualibet parte, et anima rationalis licet sit tota in toto et tota in qualibet parte, non tamen habet totam suam unionem cum qualibet parte... At vero divina substantia ita est tota ubicumque est ut ibi etiam habeat suam totam praesentiam et immensitatem. Quod quidem sicut admiratione dignum est, ita etiam est divina eminentia et perfectione dignissimum, quia cum in nulla perfectione sua partes habeat, non potest alicubi habere aliquid perfectionis suae quacumque ratione, quin etiam totum habeat, et ideo ubicumque se exhibet praesentem, totam suam immensitatem exhibet" (D. M., 30, VII, 51. Cf. *De Deo U.*, l. II, c. 2, n. 9).

La presencia divina de inmensidad no pertenece al predicamento del ubi, sino que está fuera de todo predicamento: es pues una noción análoga: "Ad ultimum, quod attingit materiam de Ubi ipsius Dei, quoniam coincidit cum materia de immensitate, quae superius fuse est tractata, hic solum addendum est: Ubi praedicamentale non habere locum in Deo, quia ubi praedicamentale est accidens et modus ex natura rei distinctus a substantia: unde tale ubi semper est finitum et limitatum. Praesentia vero Dei, quae est eius immensitas, est infinita, et non est modus, sed formaliter est ipsamet substantia Dei; unde neque est accidens, neque est ullo modo mutabilis in Deo." (D. M., 51, IV, 38.)

Más adelante, al establecer la división del ubi en definitivo y circunscriptivo, se pone la dificultad de que el ubi divinum no es definitivo ni circunscriptivo, de donde parece seguirse que la división no está bien hecha: "Quarto obici potest circa eamdem divisionem: nam Deus est alicubi, cum sit ubique, et tamen neque est circumscrptive nec definitive". Y responde diciendo que el ubi divino no pertenece a ningún

existir cosa alguna creada, y esto no con una presencia relativa, que diga relación al espacio o a otra cosa, porque tal relación presupone la existencia de un extremo realmente distinto al cual esté presente, sino por una presencia intrínseca y absoluta, que no es sino la misma divina esencia, *en cuanto por sí misma es apta para tener presencia relativa a cualquier cosa que exista fuera de Dios.* 4. De aquí se sigue que cualquier cosa que exista fuera de Dios, ha de coincidir con la presencia de Dios, ya que ésta es infinita y se extiende a todas partes. 5. También se sigue que para que Dios esté presente a alguna cosa, es necesario que preceda la acción de Dios que produzca las cosas; mas esa acción es solamente un *prerrequisito* para que Dios pueda estar presente con presencia relativa: porque ésta no se da si no se dan extremos distintos de Dios, y para eso es necesaria la acción creativa y conservativa de Dios; mas esa acción *no es la forma que constituye a Dios formalmente presente a las criaturas;* porque la razón formal que lo constituye presente a las criaturas, presupuesto que éstas existan, es solamente la ubicación intrínseca o la inmensidad divina, la cual es tan suficiente título para esa presencia, que aunque por imposible existieran las cosas sin la acción divina, aún estaría Dios presente a ellas por su inmensidad. 6. Dios adquiere nuevas presencias a las criaturas que de nuevo existen, y pierde otras con respecto a las cosas que cesan de existir, pero toda esta mudanza es solamente extrínseca, y se debe a la mudanza de las criaturas, que comienzan a existir o cesan de existir: su inmensidad absoluta permanece inmutable e infinita actualmente cualquiera que sean las mudanzas que se verifiquen en las criaturas. 7. Todas las dificultades que se oponen a esta teoría provienen únicamente de confundir la ubicación relativa, que necesita extremos distintos de Dios para que se pueda dar, con la ubicación intrínseca y absoluta, que, si bien es un fundamento de relaciones de distancia e indistancia, *sin embargo en sí no es relación alguna ni real ni de razón, sino algo absoluto e idéntico con la divina esencia.*

Conclusión:

En esta materia como en otras muchas se ve realizada la misión de Suárez, que fué revalorizar las doctrinas verdaderas,

---

predicamento, sino que está sobre todo predicamento y fuera de él. "Verum haec obiectio potius declarat partitionem illam optime accommodari ad Ubi praedicamentale, nam Deus non est alicubi per aliquod ubi pertinens ad hoc praedicamentum, quia eius immensa praesentia non est accidens nec modus substantiae eius, sed omnino ipsamet essentia eius. Et hoc sensu negat Damascenus. L. 1. *de fide,* c. 16 Deum esse in loco". (D. M., 51, VI, 7.)

depurar lo menos firme, y sistematizar las verdades demostradas en la medida concedida al entendimiento humano.

Ha *revalorizado* la tesis sólida y filosófica de la inmensidad divina, no contentándose con aducir el argumento tomado de la repugnancia de la acción a distancia, que tiene reparos graves, sino que ha añadido otro *a priori* fundado en la omniperfección divina y en la analogía con la criatura: la ubicación, como se ha visto en las criaturas, es una perfección positiva, intrínseca y absoluta, y en su concepto absoluto no incluye imperfección; luego está en Dios formalmente sin las imperfecciones creadas, y eso de una manera infinita e independiente de la existencia actual de toda otra criatura.

Ha *depurado lo menos firme*: porque la tesis de que toda ubicación se constituye por un contacto dimensivo y propio o por lo menos metafórico y virtual, no está fundada ni en razón alguna sólida ni en autoridad decisiva, y además, de tal tesis se seguiría que Dios está presente en las cosas, no real y substancialmente, sino por pura denominación extrínseca, o que Dios se mudaría.

Por fin ha sistematizado el predicado de ubicación intrínseca con una sistematización particular y con una sistematización universal.

En la sistematización particular se pretende conocer la realidad y la esencia del objeto particular que se investiga, y una vez conocida, la esencia, explicar *a priori* por su medio las propiedades y fenómenos conocidos y otros que por medio de ella se descubren. Pues bien, por medio de la vía de ascenso, Suárez ha probado con solidez que se da la ubicación intrínseca así en los cuerpos como en los espíritus creados y en Dios, y ha demostrado que ella es tal índole de la cosa ubicada, que en virtud de ella el sujeto sin ulterior mudanza propia tendrá necesariamente relaciones de distancia o de indistancia con otro cualquier ser que existiere. Y por la vía de descenso explica *a priori* los fenómenos conocidos, cuales son en las criaturas el poder perder las antiguas ubicaciones y adquirir otras, y en Dios el estar presente intrínseca, real y substancialmente a todos los seres que existan de nuevo, y esto sin mudanza alguna propia. También por la vía de descenso descubre *a priori* otras propiedades y fenómenos no conocidos antes por la vía de ascenso, como son en las cosas criadas poderse replicar con replicación circumscriptiva, con replicación definitiva y mixta, y en las criaturas y en el Creador poder estar ubicados aunque no haya cuerpo o ser alguno con el que tengan contacto dimensivo o virtual.

En la sistematización universal se trata de buscar no sólo la razón *a priori* de los atributos de los seres, que es la propia

esencia, sino también la razón *a priori* de las esencias particulares, que se hallará siempre en algún atributo propio del ser por esencia. Esto supuesto la ubicación conviene a los cuerpos a los espíritus creados y a Dios, es decir, a todo sér. Si investigamos la razón *a priori* de tal propiedad, no la podemos encontrar en algún predicado propio de Dios o de la criatura, porque entonces no convendría a todo sér; por consiguiente, se ha de hallar en la razón misma de ser. Mas como el sér es análogo metafísicamente con analogía de atribución intrínseca, así el sér como sus atributos generales, cual es la ubicación, estará en uno, que es Dios, por esencia y primariamente y como en fuente, y en los demás seres estará secundariamente y por dependencia del primero. Queda, pues, explicado *a priori* cuál es el predicado que radica la ubicación intrínseca, que es el sér en cuanto tal, y cuál es la razón por la que la criatura participa el predicado del ser y de la ubicación, que es ser ella por participación y por imitación de la divina esencia. Con esto se manifiesta el espíritu sistematizador de Suárez, quien con suma solidez, coherencia y originalidad unifica bajo una unidad jerárquica todo el ser y todos los aspectos y divisiones del sér.

José Hellín, S. I.

Facultad Filosófica de Chamartín de La Rosa.

Suárez ante la ciencia media

El célebre profesor P. Domingo Báñez, O. P., decía en 1597 que "de cuantos adoptan y defienden las opiniones de Molina, el principal es Francisco Suárez"... [1]. Y cierto, ¿pecaremos de temerarios si decimos que ninguno de los teólogos partidarios de la ciencia media, incluído el mismo Molina, abrazó tal teoría con tanto entusiasmo, recurrió a ella con tanta confianza, le dedicó tantos afanes científicos y la hizo intervenir tan a menudo y tan decisivamente en los problemas teológicos? Bien, pues, se merece el tema que le demos alguna atención, no para exponerlo en toda su amplitud, tanto más cuanto que ya en buena parte está tratado por el P. Dumont [2], sino para destacar con algunas breves indicaciones la importancia que la ciencia media tiene en la teología suareziana.

* * *

Empecemos por hacer algunas observaciones históricas sobre la ciencia media en la primitiva Compañía de Jesús. Ya de muy antiguo los teólogos jesuítas apelaron a ella para resolver las dificultades tocantes a la conciliación del libre albedrío con el concurso divino, con la gracia eficaz, la providencia, la predestinación, etc.

Así, el portugués P. Pedro Fonseca, profesor de Filosofía desde 1552 en Coimbra, notaba en 1596 que hacía treinta años que en sus lecciones públicas no hallaba mejor modo de resolver las graves dificultades relativas a la providencia y a la predestinación, que afirmando un conocimiento cierto en Dios de los futuros (que de hecho han de existir) en el doble estado condicionado y absoluto [3]. Esto sería, pues, hacia el año 1565.

---

1 Raoul de Scorraille, S. J., *El P. Francisco Suárez*, trad. de Pablo Hernández, S. J., t. 1. l. 3, c. 1, n. 1; cf. c. 2, n. 1, 3, Barcelona, 1917.

2 Paul Dumond, S. J., *Liberté humaine et Concours divin*, c. 3, París, 1936.

3 P. Fonseca, S. J., *Comment. in Metaph Arist.*, l. 6, c. 2, q. 4, s. 8, t. 3, p. 119s. Coloniae, 1605: "*Ante annos triginta*, quam haec scriberemus (scribimus autem anno Domini nonagesimo sexto supra millesimum et

Por su parte, el P. Luis de Molina, profesor de Filosofía en Coimbra (1563-1567), y después de Teología en Evora (1568-1584), escribía en 1591 que hacía treinta años en sus disputas públicas y privadas y hacía veinte en sus comentarios a Santo Tomás, había enseñado con el nombre de ciencia *natural* la ciencia que después llamó ciencia *media*[4]. Así llegamos poco más o menos al año 1561.

Con todo, creemos que en dicha teoría Fonseca fué anterior a Molina, ya que él añadía en el pasaje citado, que tenía cierto escrúpulo de novedad por ver que nadie seguía su método de conciliar la libertad con la divina presciencia, o providencia[5], mientras Molina advertía en el lugar mencionado que él avanzó al principio en su opinión apoyado en ideas e ilustraciones ajenas[6]. Además él no terminó su carrera hasta 1562 y no empezó a enseñar hasta 1563. Tendremos, pues, que adelantar la fecha en que Fonseca declaró su teoría, o retrasar la fecha en que Molina se acogió a ella. Por lo demás, éste tuvo por maestro de Filosofía, no a Fonseca, como han creído algunos[7], sino al P. Sebastião de Morais[8].

---

quingentesimum), cum materiam de providentia divina et praedestinatione in publicis lectionibus essemus ingressi multaeque ac graves difficultates quae in ea occurrunt se nobis obicerent, nulla faciliori via et ratione putabamus explicari omnes posse, quam constituenda ea distinctione... *duplicis status eorum contingentium quae revera futura sunt, absoluti scil. et conditionati, asserendaque certitudine divinae cognitionis circa illa in utroque statu, prius quidem in conditionato, deinde vero absoluto*".

4 L. DE MOLINA, *Comment. in prim. part. D. Thomae*, q. 14, a. 13, d. 18 memb. 2, § "Auctores praeterea". Lo mismo se repite en la edición de la *Concordia* hecha en Amberes en 1595, d. 53, memb. II, § "Parvi pendunt" (cf. ed. Parisiis, 1876), que, como las disput. 51-52, no se halla en la primera edición de Lisboa (1588).

5 "Unum illud scrupulum iniciebat, ne hac ratione novum aliquid fortasse induceretur... Neque enim quisquam erat qui hoc pacto libertatem arbitrii nostri cum divina praescientia aut providentia aperte et, ut dicitur, in terminis conciliasset". Ibid.

6 "Quod, *in labores eorum introeuntes totque concertationibus et egregiis aliorum dictis atque inventis illustrati*, dilucidius aliquantulum radicem attigerimus, unde haec omnia consentiant et unde difficultates omnes facile enodentur, atque *a triginta annis* in privatis et publicis lectionibus, *a viginti* vero in nostris ad primam partem commentariis... eam sub nomine *scientiae naturalis*... tradiderimus... novissime autem exactius quam umquam antea sub nomine *scientiae mediae* eandem in hac nostra docuerimus Concordia, nemo sane potest id nobis dubio vertere" (*Concordia*, l. c.).

7 H. LANGE, S. J., *De gratia*, n. 574, Friburgi Br., 1929.

8 FR. RODRIGUES, S. J., *História de la Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. 2, v. 2, l. 1, c. 1, p. 138-140, donde puede verse la cronología de Molina. Véase también A. ASTRAIN, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 4, l. 1, c. 4, n. 4, Madrid, 1913. Fonseca enseñó filosofía en Coimbra desde 1552, cf. RODRIGUES, ib., t. 1, v. 1, l. 3, c. 4, n. 3.

En 1588 escribía Stapleton que hacía veinticinco años había oído al P. Francisco de Toledo, profesor en Roma desde 1559, casi las mismas proposiciones que por entonces enseñaba Lesio en Lovaina [9].

Suárez advirtió en su tratado *De gratia,* que sabemos tenía ya acabado al menos antes de 1614 [10], que hacía cuarenta años habían comenzado en España las controversias de la gracia eficaz, y antes había dicho que hacía cuarenta años o más que los jesuítas enseñaban la ciencia media [11]. Así llegamos poco más o menos al año 1572.

San Roberto Belarmino, profesor en Lovaina de 1570 a 1575, enseñó ya por aquellos años que la gracia eficaz no es una determinación infundida por Dios en la voluntad, sino una vocación con que Dios llama según conoció que el hombre la seguiría [12]. En 1580 Belarmino explicaba la eficacia de la gracia y la predestinación, por la ciencia media [13]. El Padre Leonardo Lesio, que durante sus estudios de Teología en Roma (1581-1584) había sido discípulo suyo y había frecuentado su trato, que luego prolongó por correspondencia, le escribía en 1587: "Illa praescientia conditionata, quam ego primo a Reverentia Vestra accepi, me in difficillimis D. Augustini locis explicandis mire iuvat" [14].

De España no hay noticias hasta 1582, en que ocurrió en Salamanca el incidente, ya indicado algo confusamente por Serry y Meyer [15], del P. Prudencio de Montemayor, que en una disputa pública, arguído por el P. Domingo Báñez, O. P., sobre el precepto de morir dado a Cristo, en relación con la libertad, vino a decir que la predeterminación de la voluntad es contraria a la libertad, y para sus explicaciones se apoyó

---

9 Liv. de Meyer, S. J., *Historia controversiarum de divinae gratiae auxiliis,* l. 1, c. 10, p. 33, Antverpiae, 1705.

10 Scorraille, l. c., t. 2, l. 4, c. 5, n. 2.

11 Fr. Suárez, S. J., *De gratia,* l. 5, c. 14, n. 3, ed. Vivès, t. 8. Parisiis, 1877.—Ibíd., proleg. 2, c. 1, n. 7, ed. Vivès, t. 7: "Hanc sententiam sic explicatam docuerunt a quadraginta vel pluribus annis Patres Societatis".

12 Meyer, l. c., l. 1, c 8, p. 21: J. M. Le Bachelet, S. J., *Auctarium Bellarminianum* par. 1, § 1, c. 6, p. 61, París, 1913: "Per auxilium efficax Deus ita hominem vocat, sicut videt cum aptum esse ut sequatur... Itaque auxilium efficax non magis imponit homini necessitatem sequendi quam praescientia Dei iis rebus quae praesciuntur..."

13 Le Bachelet, l. c., par. 1, 2, n. 1, p. 86s.

14 Ch. Van Sull, S. J., *Léonard Lessius,* c. 7, Louvain, 1930; G. Schneemann, S. J., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus,* 7, p. 171, Friburgi Br., 1881.

15 J. H. Serry, O. P., *Historia congregationum de auxiliis,* l. 1, c. 1, Lovanii, 1700; Meyer, l. c. l. 2, c. 1.

en la ciencia media. F. Luis de León, O. S. A., salió en defensa de Montemayor. A los pocos días los jesuítas organizaron un acto para precisar más sus doctrinas, defendiendo en sustancia, y, según diríamos en términos modernos, con el apoyo de la ciencia media como piedra angular, que la gracia eficaz es intrínsecamente indiferente [16].

Por todo esto consta que para entonces la ciencia media que hacía años se defendía públicamente en Roma, Coimbra, Evora y Lovaina, era enseñada también por los jesuítas de Salamanca; pero quizá hasta el incidente de 1582 no había trascendido apenas al exterior, pues en 1595 decía Báñez que hacía ya trece años que "ciertos profesores de la Compañía de Jesús... probaron a introducir en las escuelas, sobre todo en Salamanca, un nuevo sistema sobre la conciliación de la libertad con la divina providencia, la gracia y la predestinación" [17].

En 1582 el P. Juan de Maldonado entregaba a la censura en Roma, poco antes de su muerte, sus comentarios a los Evangelios, en que claramente parece suponer la ciencia media [18].

En 1586 Lesio explicaba por la ciencia media la predestinación y la gracia eficaz [19]. En 1588 escribía el P. F. Coster, provincial de Bélgica, de los profesores de Lovaina: "Docuerunt autem sententias illas quas et ipsi Romae didicerunt et per universum orbem non solum a nostra Societate, sed ab aliis quoque Doctoribus passim teneri et tradi sciebant" [20].

---

16 ASTRAIN, l. c., t. 4, l. 2, c 2. "La Ciudad de Dios" 41 (1896) 32s. 102. 106. 182. 273, etc.

17 SCORRAILLE, l. c., t. 1, l. 3, c. 1, n. 3, p. 338, nota 1.

18 *In Matth.*, c. 11, Mussiponti, 1596. Serry afirma (l. c., l. 1, c. 6) que Gregorio de Valencia, S. J., ya en 1584 defendió en Ingolstadt la ciencia media. El P. W. HENTRICH, S. J., lo niega (*Gregor von Valencia und der Molinismus*, c. 4, § 5., p. 91-106, Innsbruck, 1928); pero no creemos improbable que ya en 1583 aquel teólogo enseñaba esa opinión, según parece deducirse, aunque no se afirma explícitamente, de una censura que de ciertas tesis suyas dió aquel año el P. Jerónimo Torres, publicada por LE BACHELET, *Prédestination et Grâce Efficace*, t. 1, c. 1. a. 1, § 3. Louvain, 1931. Quizá con todo en algún tiempo no admitió Valencia la ciencia media, pues el P. León Santi, S. J., profesor de Teología en Roma (1626-1636) decía: "Audivi etiam neque ipsi patri Valentiae probatam eam scientiam mediam fuisse olim ut aptam concordiae libertatis cum divinis auxiliis neque esse defensam ab ipso coram Pontifice, nisi tamquam indignam censura qua inurere illam volebant adversarii" (LE BACHELET, *Prédestination et grâce efficace*, t. 2, p. 374).

19 LE BACHELET, *Bellarmin avant son Cardinalat*, p. 147s., Paris, 1911.

20 MEYER, l. c., l. 1, c. 8, p. 19.

En Lisboa fué impresa en 1588 la célebre obra del P. Luis de Molina *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis...*, en la que se tomaba como principio de conciliación de la libertad con la gracia, la ciencia con que Dios conoce los futuribles, aplicándole el nombre de "ciencia media", que en adelante la designaría, hasta imponerse totalmente [21].

El P. Oliverio Manareo escribía en 1591 que las opiniones de los profesores jesuítas belgas "Sedes Apostolica doceri palam ac disputari permittit..., et Romae, ubi etiamnum publice et docentur et disputantur, sicut et in aliis celeberrimis Europae Universitatibus" [22].

Cuando en 1594 el Papa Clemente VIII avocó a sí la controversia *de auxiliis*, que se había suscitado en España entre dominicos y jesuítas, el P. General, Claudio Aquaviva, consultó a los provinciales y a los mayores teólogos jesuítas sobre lo que se podría defender en nombre de toda la Orden y recibió la unánime respuesta: In Molinae libro nihil erroris contineri. De quo (libro) si quando ageretur, eum et agnoscendum esse et defendendum... "Antiquum usque a principio et latissime communem universae Societatis sensum esse: gratiam quam vocant actualem Dei, qua praevenimur et iuvamur ad actus supernaturales, nequaquam esse per se et natura sua efficacem neque ex ea necessario effectum, ad quem impellit, consequi..."

Y así, Aquaviva pudo decir en la primera sesión de las Congregaciones *de auxiliis*: "Ordinis causam... quod omnes ubique ac semper theologi Societatis, ut certum constanter tenuerint. Id communi nomine ac periculo defendere se esse paratos. Litem ortam in Hispania. Ibi quotquot e Sociis theologiam tractarint, praedeterminantem physice gratiam negasse et officere libertati docuisse; auxilium autem divinum applicatum voluntati tale esse sanxisse, ut ei pro suo arbitrio vel assentiri vel resistere posset. Haec si PP. Dominicani probent, rem compositam esse; sin pro eo, quod Bañez... alii contrarium docuerint pugnaturi sint, Societatem quoque universam paratam esse ad doctrinam suam omni virium contentione defendere" [23].

Por estas indicaciones históricas se puede decir sin temeridad que, cuando Suárez enseñaba Teología en el Colegio Romano de 1580 a 1585, la ciencia media dominaba entre los teólogos más representativos de la Compañía. Y ello sin que

---

21 W. Lurz, *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jhar-hunderts*, p. 168, Breslau, 1932.

22 Meyer, l. c., l. 1, c. 18, p. 59.

23 Schneemann, *Controv. de div. grat.*, 12, p. 245s.; 13, p. 255s.

hubiera intervenido un elemento extrínseco perceptible, que produjera aquel fenómeno de uniformidad entre profesores de centros entre sí tan distantes. El P. Gabriel Henao pudo escribir, aludiendo al P. Juan de Montemayor, profesor de Teología en Córdoba el año 1582 y hermano del P. Prudencio antes mencionado: "Asseverabat colendissimus senex, nobis audientibus, Molinam Eborae, Valentiam in Germania, Suarez Romae, Vazquez Compluti, Lessium in Flandria, ac se Cordubae, alterutrum inscios devenisse in eamdem mentem et dictasse discipulis eamdem sententiam de divinorum auxiliorum efficacia non adaequate intrinseca et Dei scientia conditionata" [24].

Por tanto, sin dudar habría que decir que Suárez fué siempre partidario de la ciencia media. Y el P. Montemayor afirma en concreto, según le hemos oído, que lo fué ya cuando el gran teólogo enseñaba en Roma. Pero no fué así. El Padre Santi decía: "quod ipse pater Suares, dum Romae legeret de gratia, scientiam huiusmodi conditionalium tamquam minus idoneam conciliandae libertati hominis cum divina gratia efficaci agnovit ac repulit, ut in eius manuscriptis memini me legere et ostendere quibusdam patribus" [25].

Y en efecto, en el códice sobre la gracia tomado por sus discípulos en el curso 1582-3, publicado por el Dr. Fried. Stegmüller, se muestra. En la última cuestión, explicada del 17 de diciembre de 1582 al 4 de enero de 1583, que trata de la diferencia entre la gracia eficaz y la gracia suficiente, Suárez pasa revista a las opiniones por entonces en boga sobre la cuestión, y al examinar las católicas empieza por la que sostiene, según él la propone, que la gracia eficaz es intrínsecamente indiferente y que se distingue de la suficiente en que Dios la da como eficaz a la luz de la ciencia "quasi conditionis" [26].

---

24 G. Henao, S. J., *Scientia media historice propugnata*, § 1248, Lugduni, 1655. Por eso sorprende la afirmación de Lesio en 1616 de que "ante Molinam plerique (PP. Soc. Jesu) per Italiam et per Hispaniam ponebant praedeterminationem, eamque putabant ex sententia Augustini necessariam ad singulos actus et contrariam censebant errorem pelagianorum" (Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, t. 1, p. 195). De hecho no nos consta de ningún teólogo jesuíta de nota de aquel tiempo, que admitiera la predeterminación, si no es acaso del portugués P. H. Henríquez, de quien lo afirma H. Hurter, S. J., *Nomenclator litterarius*, t. 3, col. 592, y a quien con todo defiende Meyer, l. 2, c. 21, p. 155-158. Véanse también las palabras de Santi en Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, t. 2, p. 373s.

25 Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, t. 2, p. 374.

26 P. Stegmüller, *Zur Gnadelehre des jungen Suarez*, p. 38. Freiburg Br., 1933: "Secunda sententia dicit, gratiam sufficientem et effica-

Su repulsa de tal opinión es tajante: "Unde dico tertio: non recte distingui gratiam sufficientem et efficacem ex parte praescientiae divinae".

Y es curioso que la primera razón que le mueve a ello, y cree hallarla en los SS. Padres, es que aquella presciencia es falsa a su juicio y contraria a la libertad, supuesto que se entienda como infalible e inevitable. Además cree imposible que se puedan conocer en una causa libre aquellos efectos contingentes, como son los futuros condicionales. Por otra parte, le parece ser contra la bondad divina el que Dios llame a la mayor parte de los hombres precisamente cuando sabe que no han de responder, como si sólo intentara tener ocasión de justa venganza. Además en esta opinión, aunque de palabra se defiende la libertad y la suficiencia de la gracia, de hecho la salvación y la condenación vienen como necesariamente, antes de prever Dios absolutamente la determinación de la criatura, por haber dispuesto El las cosas de suerte que sólo se conviertan aquellos cuyos actos han sido predefinidos; lo cual repugna a la libertad y a la universalidad de la gracia y a las enseñanzas de los Padres y de los Santos [27].

Se ve, pues, que la actitud de Suárez ante la ciencia media al comenzar el año de 1583 era francamente hostil. Sin embargo, pronto había de inaugurar su carrera de vastas publicaciones, en las que aparecería como el teólogo que más co-

---

cem hoc differre, quod per sufficientem potest quidem homo recte operari et consentire, numquam tamen id facit; efficacem vero esse illam per quam semper facit. Rationem autem huius differentiae dicunt oriri *ex praescientia Dei*: novit enim Deus quasi simplici intelligentia et *scientia quasi conditionis*, quid unusquisque homo operaturus sit in qualibet occasione et instanti temporis, si tale vel tale auxilium ab ipso Deo recipiat..."

27 STEGMÜLLER, l. c., p. 39s.: "Hoc probo primo, quia *ille modus praescientiae falsus est meo iudicio et repugnans libertati*, supposito intelligi de praescientia omnino infallibili et inevitabili. Et ad hoc indicandum dicunt saepe Patres, futura non evenire quia Deus praescit, sed ideo Deum praescire quia futura sunt... Et ratione explicatur... Secundo: nam cognoscere effectum in causa est cognoscere illum in virtute causae; ergo si hic et nunc in virtute causae et omnibus quae concurrunt ad opus non magis continetur unus effectus quam alius, non potest alter illorum determinate et infallibiliter cognosci in illa virtute... Tertio... illud omnino videtur alienum a divina bonitate, maiorem hominum multitudinem tunc solum excitare, cum certus est et praescivit eos repugnaturos, quasi vocatione sua... solum occasionem quaerat ad iustam vindictam sumendam. Denique *haec tota sententia verbis defendit libertatem in his qui convertuntur,... tamen in re aperte ponit, omnia quae ad salutem vel damnationem hominum spectant, quasi inevitabili quodam fato et ratione evenire, ante omnem determinationem voluntatis humanae ab eo scientia visionis praevisam...*"

piosamente y con más decisión ha escrito directa o indirectamente a favor de la ciencia media.

En 1590 editó el tratado *De Verbo Incarnato,* que es un comentario a las veintiséis primeras cuestiones de la primera parte de la Suma, en que hace intervenir a la ciencia media como principio de solución en diversas cuestiones. En 1595 preparó una edición del mismo tratado con ampliaciones, afirmándose en el mismo sentir [28].

Al parecer hacia 1595-96 escribió sus opúsculos *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario, De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus, Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario,* que en 1597 irían al Vaticano como material de información de la doctrina jesuítica sobre la eficacia de la gracia, que el Papa Clemente VIII había solicitado en 1594, y que verían la luz pública en 1599, y a los que Báñez declararía la guerra, como antes a la *Concordia,* mientras el P. Aquaviva recomendaría su divulgación entre los prelados [29].

A fines de 1597 acabó Suárez la impresión de su Metafísica, en la que no podía faltar una disertación sobre la libertad y el concurso al modo molinístico [30].

De 1604 a 1605 escribió el *Tractatus de vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libertate voluntarii consensus,* como un complemento del opúsculo *De concursu,* y que fué como fruto de las controversias *de auxiliis* [31].

En 1606 publicaba su obra *De Deo Uno,* en la que iba incluído su gran tratado *De divina praedestinatione et reprobatione,* que venía elaborándose al menos desde 1596, y en el que las cuestiones especulativas y de conciliación con la libertad se solucionan por medio de la ciencia media [32].

---

28 *De Verbo Incarnato, Tertia pars Summa Theol.* ed. Vivès, v. 17-18. "No se halla este tratado tal como lo publicó Suárez la primera vez, ni en las ediciones posteriores, si no es acaso en una de Lyon (1592), ni en las obras completas. El mismo autor hizo en Salamanca nueva edición en 1595, la tercera, según el título, corregida y aumentada en centenares de páginas y ésa es la que en todas partes se reimprimió" (SCORRAILLE, l. 2, c. 4, n. 4). Aunque disponemos de la primera edición (Compluti, 1590), nos referiremos en nuestras citas, de ordinario, a la de 1595, en la colección de Vivès.

29 Vivès, t. 11: *De concursu,* p. 1-290; *De scientia,* p. 291-375, cf. *De grat.,* proleg. 2, c. 1, n. 1; *Brevis resol.,* p. 376-391. SCORRAILLE, l. c., l. 3, n. 2, n. 1, 10s.

30 Vivès, t. 25, d. 19, 22.

31 Vivès, t. 10, p. 301-664. No hay motivo para dudar de la autenticidad de esta obra (cf. Vivès, p. 299s. SCORRAILLE, l. c., l. 6, c. 1, n. 11).

32 Vivès, t. 1, p. 235-530; cf. *De concursu,* l. 1, c. 19, n. 12, Vivès, t. 1.

En 1615 tenía ya dispuesto para la imprenta su tratado *De gratia,* en el que además de un prolegómeno *De requisitis ad formalem libertatem et usum liberum* y otro *De scientia quam Deus habet de liberis actibus sub conditione futuris prius ratione quam absolute futura cognoscat,* van incluídos tres libros *de auxiliis,* en los que se expone y discute ampliamente cuanto se refiere a la acción de la gracia en el obrar sobrenatural [33].

Ni es sólo todo eso, que ya está hace tiempo impreso. Se conserva en la Biblioteca de Santa Cruz, de Valladolid, cód. 404, un tratado suareziano inédito *De Praedestinatione,* en el que también es la ciencia media el principio de conciliación de la libertad con la gracia [34].

Aún más. En el tratado *De Verbo Incarnato,* ya en 1590, se alude al menos tres veces [35] a un opúsculo *De scientia conditionata futurorum contingentium.* Dicho opúsculo no puede ser el *De scientia* antes citado, que escribió Suárez hacia 1595 [36], sino un breve tratado aún inédito, pero que a no tardar publicará en "Miscelánea Comillas" el P. Severino González, S. J., y cuyo título es: *Quaestio. Utrum Deus certa et infallibili scientia praecognoscat quod unaquaeque voluntas libere effectura esset in quocumque eventu et in quibuscumque circumstantiis et in iis effectibus qui de facto non sunt futuri.* Es ciertamente anterior a la *Concordia* de Molina, pues de lo contrario no diría en él Suárez: "Hanc quaestionem non invenio ab Scholasticis sub his terminis disputatam"; pero no parece posible precisar más su fecha de origen.

En las obras de Suárez publicadas en su vida, o poco después de su muerte, no percibimos variación sensible en su modo de pensar con respecto a las cuestiones que ahora nos ocupan; por eso no nos urge seguir un método cronológico en su indagación. Sí se nota entre el *De praedestinatione* inédito y el tratado definitivo alguna variación que, si es oportuno, indicaremos a su tiempo.

---

33 Vivès, t. 7, p. 1-129; t. 8.

34 Es difícil señalar el año de la composición de este manuscrito. El P. Elorduy, que lo cita en su artículo *La predestinación en Suárez,* que en breve se publicará en "Archivo Granadino", lo pone en 1589. Ciertamente es posterior a la *Concordia* de Molina—que apareció a fines de 1588—, a la que repetidas veces se cita en él. Por otra parte, nos sorprende que, contra la costumbre habitual de Suárez de remitir a menudo a sus escritos, no se cite el *De Verbo Incarnato*—que salió en 1590—, v. g., con ocasión de la cuestión: "An praedestinatio nostra facta fuerit ante praevisum originale peccatum" (a. 5, q. 1).

35 *De Verbo Incarnato,* d. 5, s. 1, n. 6, 43: Vivès, t. 17, p. 200, 215; d. 27, s. 1, n. 8: Vivès, t. 18, p. 44.

36 *De gratia,* proleg. 2, c. 1, n. 1: Vivès, t. 1.

Con esto queda reseñado lo que Suárez escribió más o menos directamente con relación a la ciencia media y queda fijada de algún modo, entre 1583 y 1588, la fecha en que pasó de adversario de aquella ciencia a ser su más ferviente defensor.

Sería interesante precisar más esa fecha y la ocasión del cambio; pero por ahora carecemos de datos para ello. Sabemos por testimonio suyo que de 1584 a 1585 leyó *De Incarnatione* [37]. ¿Sería entonces cuando halló en la ciencia media el modo mejor de resolver ciertas cuestiones cristológicas, que por ese medio resolvería en 1590? O más bien, ¿no sería que al volver de Roma a Alcalá, en 1585, el denso ambiente jesuítico *pro scientia media* le fué haciendo reflexionar, hasta ver claro y admisible lo que en Roma le parecía inexplicable? Con los datos que poseemos hoy, nos quedamos en pura hipótesis; pero es desde luego inaceptable la que insinúa Stegmüller, de que la exhortación de Aquaviva en 1588 a quitar de su comentario de la Suma cuanto pudiera desagradar a los dominicos, fuera una invitación urgente a adherirse a la ciencia media; pues, como bien observa el P. Dumont, aquella opinión no era precisamente la más indicada para procurar una inteligencia con los dominicos [38].

Suárez vino a aceptar de hecho la ciencia media, que en 1590 describe así, aplicada ya al orden sobrenatural: "Ex quo ulterius fit, prius ratione quam Deus ab aeterno aliquid extra se producere voluerit, praecognovisse innumeros et plane infinitos modos quibus posset universum condere, et homines ac angelos creare, et ad beatitudinem consequendam ordinare, cum diversissimis circumstantiis, cum his vel illis auxiliis, imponendo haec vel illa praecepta, permittendo has vel illas tentationes, etc., et *in omnibus cognovisse quid eventurum esset, si hoc vel illo modo res crearentur et disponerentur.* Inter quos modos elegit hunc quem per fidem cognoscimus executioni mandasse. Ad hunc ergo modum scientia haec, non solum absoluta rerum possibilium, sed etiam conditionata rerum futurarum, *antecedit voluntatem Dei,* qua voluntate posita vel praedefiniente vel permittente, seu quae est effectui accommodata, statim posterius ratione intelligitur Deus scire omnia futura..." [39].

---

37 SCORRAILLE, t. 1, c. l. 2, c. 2, n. 4.

38 STEGMÜLLER, p. 21s.; SCORRAILLE, t. 1, l. 2, c. 4, n. 3; DUMONT, l. c., p. 166.

39 *De Verbo Incarnato,* d. 5, s. 1, n. 6: Vivès, t. 17, p. 200; cf. d. 5, 2, s. 2, n. 16, p. 223; d. 41, s. 4, n. 7: Vivès, t. 18, p. 368. En la ciencia media incluye Suárez aun los actos libres de Dios: "Si verum est per

Es decir, que Dios conoce los futuribles relativos a los ángeles y hombres, no meramente con la ciencia con que conoce los posibles, sino con una ciencia "conditionata", pero anterior a todo decreto de la voluntad divina, que por antonomasia se llama *ciencia media.*

Suárez la designa con gran variedad de fórmulas. Así la llama "scientia quasi conditionata rerum futurarum"; "scientia conditionata"; "praescientia quasi conditionata"; "scientia futurorum", en cuanto que "talis est, qualis res ipsae sunt futurae"; "praescientia conditionalis"; "scientia conditionalis"; "praescientia conditionata"; "haec scientia vocari solet conditionalium contingentium"; "scientia futurorum contingentium conditionatorum"; "scientia futurorum sub conditione"; "scientia conditionalium"; "scientia conditionatorum"; "praescientia conditionalium contingentium"; "scientia saltem conditionata" [40]. El nombre más frecuente y ordinario es el de "scientia conditionata".

En cambio, admira ver que Suárez, con haber publicado todas sus obras después de la *Concordia* de Molina, parece que tiene empeño en evitar el calificativo de *media.* Acaso pretende así demostrar que no hace cuestión de nombre, sino que éste le es accidental, ya que, a propósito de unas palabras de Cabrera contra esta ciencia, nota: "Si solum contendit de nomine scienciae mediae, satis frivola disputatio est". Se contenta, pues, con decir unas veces que algunos a esa ciencia la llaman media: "quidam... hanc scientiam mediam illam appellant", o emplea una fórmula indiferente: "Sive media sive conditionata appelletur". Pero defiende ese nombre: "non inepte vocata est scientia media". Y cinco veces la llama él mismo *media* [41].

La ciencia media, por su misma noción, es distinta de la de simple inteligencia y de la de visión. Con todo, Suárez parece englobarla en la de simple inteligencia, como si fuera

---

hanc scientiam non solum de aliorum voluntatibus, sed etiam de sua, cognoscere Deum quid amatura vel factura sit, prius ratione quam illam videat actu volentem..." D. 5, s. 3, n. 35

40 *De Verbo Incarnato*: Vivès, t. 17, d. 5, s. 1, n. 6, 10; s. 3, n. 35; s. 5, n. 15, 17s.; *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 2: Vivès, t. 11; *De scientia Dei*: Vivès, t. 11, prol. p. 291; l. 1, c. 16, n. 4, l. 2, c. 7, n. 11; c. 7, n. 16; *De vera intelligentia*, c. 1: Vivès, t. 10, c. 1, p. 305; Mnsc. *De praedest.*, a. 4, q. 2.

41 *De grat.*, proleg. 2, c. 1, n. 3: *De scientia Dei*, l. 2, c. 3, n. 4: Vivès, 11; cf. *De Verbo Incarnato*, d. 5, s. 1, n. 8; *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 2; *De grat.*, proleg. 2, c. 1, n. 2; Ibid., n. 5; *De scientia Dei*, l. 2, c. 3, n. 4; Ibid., n. 4, 5; *De grat.*, l. 5, c. 24, n. 18. Fuera de los casos aquí recogidos, creemos que Suárez no mencione el calificativo de *media*, para la ciencia condicional.

una suerte de prolongación de ésta. Así, dice a propósito de los futuros condicionales: "... Uno modo, ut illa futura tantum sub conditione cognoscantur, id est, quod si hoc fiat, illud sequetur, quae *ad scientiam simplicis intelligentiae revocatur* et ab aliis media seu conditionata appellatur". Y dice expresamente que esos futuros los conoce Dios por la ciencia de simple inteligencia: "Loquitur enim de illa praescientia simplicis intelligentiae, quae antecedit omnem voluntatem, per quam Deus cognoscit quid eventurum est in creaturis, si hae vel illae creentur". Esta concepción sigue a Suárez en toda su carrera científica [42].

Con todo, se cuida de determinar que la ciencia con que Dios conoce los condicionales se puede englobar en la de simple inteligencia, pero sólo en cuanto que precede a todo decreto divino libre: "Omne decretum liberum suae voluntatis antecedit, et ut sic scientia simplicis intelligentiae dici potest" [43].

Sin embargo, la propone como formalmente distinta de la de simple inteligencia y determinadamente como *posterior ratione* a la de simple inteligencia y *prior ratione* al decreto libre de Dios, y por tanto, a la ciencia de visión [44].

Otra observación. La ciencia media se puede entender, o en un sentido amplio, en cuanto es un conocimiento infalible de los efectos condicionalmente contingentes, independiente de su existencia actual futura, es decir, de lo que haría la criatura libre si fuera puesta en tales adjuntos, o en un sentido más restringido, en cuanto que es un conocimiento de los condicionales libres, anterior a todo decreto absoluto divino. Suárez habla de ella en los dos sentidos.

En el primero dice que ya casi nadie se atreve a negar a Dios esa ciencia condicional, sino que sólo se suele disputar sobre el medio de conocer tales futuros [45]. Efectivamente señala luego entre los autores que defienden la predestinación física a los que, como el P. Diego Alvarez, O. P. [46], sostienen

---

[42] *De Verbo Incarnato*, d. 5, s. 1, n. 7: Vivès, t. 17 p. 200; Ibid., s. 3, n. 3; cf. s. 5, n. 7; *De praedest.*, l. 1 c. 16, n. 10: Vivès, t. 1; *De grat.*, l. 5, c. 49, n. 25: Vivès, t. 8.

[43] *De concursu*, l. 1, c. 17, n. 18; Vivès, t. 11; *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 3: Vivès, t. 11.

[44] *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 4, fin.; *De scientia Dei*, l. 2, c. 8, n. 8.

[45] *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 1: Vivès, t. 1: "Supponit haec quaestio esse in Deo scientiam infallibilem horum effectuum... quid factura esset causa libera, si tali ordine rerum... constitueretur... Nunc sine alia probatione hoc supponimus..., tum etiam quia iam fere nulli sunt, qui audeant negare Deo scientiam hanc...; sed solum de medio cognoscendi talia futura solet esse controversia...".

[46] D. ALVAREZ, O. P., *De auxiliis divinae gratiae*, l. 2, d. 7, n. 8.

que Dios conoce al menos algunos futuros condicionales, que de hecho nunca existirán, pero diciendo que no los conoce antes de su decreto libre, sino que lógicamente precede en Dios algún decreto objetivamente condicionado, en el cual los puede conocer. Así, dichos autores no niegan absolutamente la ciencia condicional, sino sólo en cuanto anterior a todo decreto en sí eficaz, pero ligado a una condición que por decreto divino nunca se ha de cumplir: "si yo hubiera decretado que tales milagros fueran hechos en Tiro y Sidón, yo haría eficazmente que los tirios y sidonios creyeran", en el cual decreto Dios conoce certísimamente que si en Tiro y Sidón se hubieran hecho tales milagros, hubieran hecho penitencia [47].

Pero esa explicación supone que el decreto divino de hacer creer a los tirios y sidonios es físicamente predeterminante, y esto Suárez no lo puede admitir, sobre todo por creer que repugna a la libertad. Por eso tampoco puede admitir la ciencia condicional entendida en el primer sentido amplio, o sea, como dependiente de decretos subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados [48].

Y naturalmente, opta por la ciencia condicional tomada en el segundo sentido, o sea como ciencia anterior a todo decreto divino absoluto, aunque sin excluir el decreto divino condicionado de concurrir con la criatura, si se verifican estos o aquellos adjuntos, pero no físicamente predeterminante [49]. Notemos, pues, que en la doctrina suareziana de la ciencia media se dan como dos momentos: en el primero se expresa la necesidad de una ciencia divina de los futuros condicionales, que todos deben admitir; en el segundo se supone que esa ciencia tiene que ser anterior a todo decreto absoluto. Por tanto, cuando sin más determinación habla de la ciencia media, la entiende en este último sentido, supuesto que él rechaza los decretos físicamente predeterminantes, en que se funda la primera concepción de la ciencia condicional.

Demos un paso más. ¿Cómo pudo llegar Suárez a la aceptación incondicional de la ciencia media, si tan inadmisible la juzgaba a principios de 1583? La respuesta no es fácil; pero intentémosla. Volvamos al codex *De gratia* de aquel año. Al explicar el eximio teólogo la eficacia de la gracia, propone ante todo una gracia eficaz como *premoción moral,* o bien *a un acto en confuso,* así como a convertirse alguna vez y no precisamente en tal o cuál momento, o bien *a un acto determinado* que se ha de poner *hic et nunc.* Y ello sería, por tanto,

47 *De grat*, proleg. 2, c. 1, n. 2.
48 Ibid., c. 5; *De scientia Dei*, l. 2, c. 7, n. 8-14.
49 *De grat.*, proleg. 2, c. 4, n. 6-10; c. 5, n. 17.

con cierta infalibilidad *moral,* de suerte que apenas pueda fallar el acto de conversión, aunque no repugna que de hecho falle.

El primer modo, o sea la premoción en confuso, dice Suárez, no consiste en alguna que otra moción, sino en una ininterrumpida providencia especial de Dios, que a menudo excita al hombre al bien y le aparta de las ocasiones de pecar. Y este es el modo que Dios usa con los elegidos, al menos en algún tiempo de su vida, y sobre todo al fin de ella. Por lo mismo, así se explica el hecho de la predefinición de los actos, que Dios decreta absolutamente que se ejecuten por medios libres.

El otro modo—que Suárez cree ser rarísimo y concedido a pocos—consiste en una moción que con infalibilidad moral obtiene aquel acto determinado y en el mismo momento para el que se da. En este modo la certeza de conseguir el acto es menor que en el primero, de suerte que no es posible que en él Dios predefina un acto libre determinado en todos sus adjuntos, con la misma voluntad absoluta del anterior[50].

---

50 STEGMÜLLER, p. 2, n. 8; p. 44, n. 10; p. 45, n. 11; p. 47, n. 12s.: "Advertendum est, gratiam aliquam posse intelligi efficacem i. e. infallibili quadam ratione praemoventem voluntatem nostram vel in ordine ad actum unum certum et determinatum hic et nunc efficiendum, alio modo in ordine ad actum confuse sumptum, ut videlicet Deus ita moveat hominem, ut infallibiliter convertatur, non hic vel nunc determinate, sed aliquando tandem. Rursus infallibilitas huius motionis potest esse... physica simpliciter, cuius contrarium prorsus repugnat; alio modo de infallibilitate quadam morali, cuius contrarium vix posset contingere, sed simpliciter non repugnat". P. 44, n. 10: "Aliqua potest esse gratia praeveniens voluntatem in efficax, ut infallibiliter infallibilitate morali faciat eam consentire saltem confuse et indeterminate modo supra explicato... Et probatur... Nam Deus semper voluntate absoluta praedefinit effectum mandandum executioni per media libera, hoc enim modo praeligit multos ante praevisionem operum. Et ratione patet. Primo, quia actui libero non repugnat illa infallibilitas confusa in aliqua causa sua...".

P. 45: "Ex quo intelligitur, huiusmodi gratiam sic efficacem... non consistere in una vel altera motione, sed in perpetua quadam et peculiari providentia Dei, qua frequenter hominen sibi delectum excitat, occasiones peccandi amovet... Quem modum providentiae peculiariter gerit cum his quos singulari amore ad beatitudinem preelegit, si non toto vitae tempore, saltem aliquo, et praesertim in postremae vitae parte".

P. 45, n. 11: "Etiam potest esse aliqua gratia praeveniens voluntatem ita efficax, ut infallibiliter infallibilitate morali ex illa sequatur consensus voluntatis in actu et tempore certo et determinato, ad quem gratia movet".

"...Potest autem Deus facere ut ratio sic moveat, quia huiusmodi motio sic efficax non repugnat libertati..."

P. 36, n. 12: "Licet gratia efficax dicatur movere infallibiliter ad actum et confusum et determinatum, non tamen prorsus eodem modo. Nam in actu confuso est infallibilis, ut numquam omnino oppositum eius eve-

Ahora bien, si Suárez rechazaba la ciencia media por salvar la libertad, con mayor razón debía rechazar la premoción física. Y de hecho lo hizo decididamente. Tal opinión repugna de lleno a la libertad, piensa, y eso le parece cierto según el Tridentino [51]. En cambio, entiende que la premoción moral salva del todo la libertad, y fundándose en esta razón sólida única—puede decirse—se decide a sostener esa opinión de la gracia eficaz en confuso, y lo mismo establece de la premoción a un acto determinado.

Ciertamente en cuanto a salvar la libertad, la opinión de la premoción moral, tanto confusa como determinada, no podía presentar a sus ojos ningún inconveniente. Pero hubo de percibir al punto en su posición un punto débil, a saber: que si la infalibilidad de la gracia eficaz es moral, no excluye metafísicamente la posibilidad de que con ella alguna vez no se logre el acto, y esa sola posibilidad implica que la providencia sobrenatural de Dios es imperfecta.

Debió, pues, empezar a ver lo que más tarde afirmaría con tanta seguridad. Que la premoción moral determinada *ad unum* salva la libertad y cierta infalibilidad moral, pero no alcanza la metafísica necesariamente requerida para el juicio divino, que debe ser tan infalible que repugne sea falso [52]. Y que el predefinir sólo en confuso los actos de los predestinados es modo indigno de Dios y ajeno a la infinita perfección de la providencia divina, sobre todo con los predestinados, ya que al llamar Dios así al hombre, no sabía en aquel signo de razón si éste había de consentir, y así procedería

---

niat... Atqui in actu determinato non est tanta infallibilitas, ut numquam possit deficere, sed ut vix aut rarissime deficiat".

P. 46, n. 13: "Et hinc fit, posse fieri, ut Deus voluntate absoluta praedefiniat effectum, qui pendet ex actu libero confuse sic sumpto, praedefinitione illa quae antecedit praescientiam futurorum; non fit autem, ut ita praedefiniat simili voluntate actum liberum certum et determinatum quoad omnes circumstantias".

P. 47, n. 14: "Haec gratia isto modo efficax (i. e. ad actum certum et determinatum)... ut opinor est rarissima et paucis hominibus conceditur".

51 STEGMÜLLER, p. 42s., n. 8: "Talis gratia excitans, quae praemovet voluntatem ita ut omnino infallibiliter, scil. physice... determinet voluntatem ad aliquem actum, omnino repugnat libertati... Conclusio... mihi nunc videtur certa, secundum definitionem Concilii Trident...".

52 *De concursu*, l. 3, c. 10, n. 7: Vivès, t. 11: "Dicendum censeo posse perveniri in hac determinatione ad moralem infallibilitatem, quae simpliciter dici possit numquam deficere; non tamen ad metaphysicam... infallibilitatem, id est, ita exactam, ut repugnet deficere... Licet haec moralis infallibilitas sufficiat, ut homo simpliciter iudicet talem effectum esse futurum, posita tali causa, non tamen ut Deus ita simpliciter iudicet, ex vi causae, quia iudicium divinum ita est infallibile, ut implicet contradictionem esse falsum...".

como tentando medios, de suerte que, si aquél no consintiera una vez, le llamaría de nuevo, o de otro modo, etc. Y ésta sería una manera de providencia muy imperfecta y que no tendría la eficacia y la infalibilidad absoluta que exige la divina providencia en sus decisiones [53].

Creemos que esta razón fué la que desde el principio trabajó la mente de Suárez, hasta moverle a buscar otra solución distinta de la premoción moral. ¿Aceptaría, pues, la premoción física? La repugnancia que ya en 1582, como hemos visto, sintió por ella, siguió tan viva que Suárez no se cansaría de repetir a lo largo de su vida que, entre negar en Dios predefiniciones de los actos libres o admitir las predefiniciones físicamente predeterminantes, optaría sin dudar por negar en general las predefiniciones; y que, aunque no tenga por verdadera la predefinición de los actos en confuso, si por necesidad tuviera que elegir entre ella y la predeterminación, elegiría aquélla; y que si bien la predestinación *post praevisa merita* le parece menos probable, la aceptaría, si ello fuera necesario para excluir las predeterminaciones físicas, que repugnan a la libertad [54].

Por otra parte, también debió ver claro lo que más tarde asentaría: que si se quita la premoción física, la moral no basta para la infalibilidad absoluta de la providencia, si no interviene una presciencia infalible de los futuribles [55]. Así se persuadió Suárez de que la ciencia media preside los decretos divinos predefinitivos o permisivos, de suerte que puestos éstos, Dios ve al punto los futuros absolutos; de que por ella Dios puede prudentemente intentar un fin con previo conocimiento de los medios, ya que ella sirve para que la con-

---

53 *De concursu*, l. 3, c. 17, n. 14: "Neque oportet in huiusmodi... praeordinatione (i. e. operum supernaturalium) excogitare confusam aliquam praeordinationem mediorum seu meritorum praedestinati in communi, abstrahendo, vel ab speciebus actionum, vel ab individuis actibus, vel a circumstantiis eorum, haec enim revera sunt Deo indigna, et aliena ab infinita perfectione suae providentiae, praesertim illius quam cum praedestinatis observat; quos... non in confuso, sed in particulari... illis providet. Deinde, quis credat Deum, dum hoc vel illo modo vocat hominem, nescire (loquimur secundum antecessionem rationis) an consensurus sit necne, et ideo quasi tentando incedere, ut, si nunc non consenserit homo, iterum eum vocet, vel alio modo, etc.?".

54 *De gratia*, l. 5, c. 6, n. 22: Vivès, t. 8; *De concursu*, l. 3, c. 17, n. 3; cf. l. 1, c. 16, n. 3; *De concursu*, l. 3, c. 16, n. 8.

55 *De gratia*, l. 5, c. 8, n. 19: Vivès, t. 8: "Si intercedat praedeterminatio physica, illa sufficit ad infallibilitatem providentiae; si vero physica praedeterminatio tollitur, moralis per se non sufficit ad infallibilitatem providentiae, nisi aliunde intercedat praescientia omnino infallibilis futuri, si talis motio Dei praecedat...".

secución de tal fin aparezca como posible o como ciertamente futura por estos o aquellos medios; de que, puesta ella, Dios influye en la voluntad, no a ciegas, sino previendo "clarissimis oculis" lo que ella ha de hacer; de que si se quita esa ciencia, no hay modo cierto e infalible de predefinir los actos libres, a no admitirse la premoción física [56].

En suma, vió que Dios con esa ciencia provee a todas las cosas y siempre ordena o permite o quiere que se haga esto o aquello, sabiendo cierta e infaliblemente lo que ha de ocurrir, sin que fuera cierto el efecto, si se suprimiera aquella ciencia [57]. Por eso debió de llegar a convencerse que la ciencia media, a su juicio, es sumamente necesaria, para que Dios pueda tener una providencia perfecta y digna de El, de todos los efectos futuros [58].

Podemos, pues, concluir que, una vez que en su teoría de la premoción moral Suárez aseguraba la libertad, la única razón positiva intrínseca que le movió a abandonarla, fué el afán de salvar la infalibilidad de la providencia. Y de hecho, cuando más tarde se pone a fundar la ciencia media en razones positivas intrínsecas, no hace sino insistir en que la exige la perfección de la providencia divina, sobre todo en el orden sobrenatural [59].

Pero no se podía contentar con admitir en bloque y a ciegas la ciencia media, sin examinar de cerca su consistencia. Y al hacerlo partió del supuesto innegable de que, si esa ciencia es posible, se halla en Dios omniperfectísimo, y asentó que si las proposiciones condicionales de los futuribles se pueden conocer, Dios las conoce, y que si ellas son determinadamente verdaderas, se pueden conocer en cuanto tales. Ahora bien, concluyó, son determinadamente verdaderas, lue-

---

56 *De Verbo Incarn.*, d. 5, s., 1, n. 6: Vivès, t. 17; ibíd., n. 8s. *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 4; ibíd., l. 1, c. 16, n. 12; l. 2, c. 73; *De scientia Dei*, l. 1, c. 6, n. 6.

57 *De concursu*, l. 2, c. 7, n. 15: Vivès, t. 11: "Ostendimus... Deum cum perfectissima praescientia omnibus providere, semperque vel ordinare, vel permittere, aut velle ut aliquid fiat hoc vel illo modo, infallibiter ac certissime praesciens an eventurum sit... Si autem praescindamus in providentia voluntatem a praescientia..., neque ex vi solius voluntatis erit semper certo effectus futurus, nisi praescientiam adiungas".

58 *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 2; Vivès, t. 11: "Censeo... hanc scientiam (i. e., conditionalium seu mediam) esse summe necessariam Deo, ut perfectam Deoque dignam effectuum omnium futurorum providentiam et gubernationem habere possit".

59 *De scientia Dei*, l. 2, c. 4, n. 3: Vivès, t. 11: "Accedit... sine hac scientia intelligi non posse varios modos providentiae divinae perfectissimae ac sapientissimae..." Cf. *De grat.*, proleg. 2, c. 7, n. 23: Vivès, t. 7.

go Dios las conoce. Y desde luego se persuadió de que de ningún modo se muestra la repugnancia de esa ciencia en Dios [60].

Pero aún quedaba por ver si esa ciencia es conforme a las fuentes. Suárez las examinó desapasionadamente y llegó confiado a la conclusión de que, según ellas, hay que admitir en Dios la ciencia media [61]. Por eso cree que todos los teólogos la tienen que reconocer [62]; y aun piensa que de hecho su opinión supera con mucho a la contraria, en la autoridad de los teólogos, de los que cita a muchos, aun no jesuítas. Así, pues, afirma que no la puede llamar nueva sino quien no haya leído a los antiguos o pretende hacer cuestión de palabra [63]. Ni hay por qué detallar más las razones de Suárez en pro de la ciencia media [64].

Con todo, no cae en la ingenuidad de creer que esta ciencia carece de dificultades. Cuando le objetan que la concordia de la libertad con la gracia, según los Padres tan oscura, en su sistema resulta fácil, responde que, en comparación de la perplejidad del sistema de la premoción física, el suyo resulta fácil y claro; pero que en sí mismo es muy sobrenatural y encierra muchas cosas que el hombre no puede entender bien. Y entre esas cosas, la primera es la ciencia media, que es oscura y difícil y se necesita la ayuda de la fe para creerla, por ser más conforme a la perfección divina y a las escrituras [65].

Sin embargo, aunque ve que hay dificultades en explicar el modo de ser de aquella ciencia, cree que esa dificultad se supera, y ello, entre otras razones, porque, a su juicio, el conocimiento de los futuros absolutos entraña casi la misma dificultad, como dice más de una vez. Así, establece que si bien no se puede entender perfectamente la naturaleza de aquella

---

60 *De scientia Dei*, l. 2, c. 5: Vivès, t. 11; *De grat.*, proleg. 2, c. 7, n. 24: Vivès, t. 7.

61 *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 2: Vivès, t. 11: "Ego autem existimo, iuxta doctrinam antiquorum Patrum, clarissimis Scripturarum testimoniis munitam esse, nec posse in dubium revocari, quin Deus hanc scientiam (i. e. conditionalium seu mediam) eminentissime habeat".

62 *De scientia Dei*, l. 2, c. 1, n. 2: Vivès, t. 11: "Nobis contraria sententia maximum in Theologia fundamentum habere videtur, ideoque verissimam illam esse et ab omnibus recte de divinis sentientibus docendam esse censemus, nimirum, certa et infallibili scientia comprehendere Deum de omnibus causis liberis... quid essent facturae, si cum his vel illis conditionibus crearentur..."

63 *De grat.*, proleg. 2, c. 1, n. 7s., 12: Vivès, t. 7.

64 Cf. DUMONT, *Liberté humaine et Concours divin.*, c. 3.

65 *De grat.*, l. 5, c. 24, n. 17: Vivès, t. 8: "Scientia illa de futura libera determinatione voluntatis ex tali vel tali hypothesi, nimis est obscura et difficilis, necessariumque est fidei adiutorium ut ea credatur, quia divinae excellentiae et testimoniis Scripturarum est magis consentanea".

ciencia, no falta, según cree, un modo probable de que nuestra mente llegue a persuadirse de esta verdad. Y desde luego está persuadido de que la premoción física es mucho más dudosa que la ciencia media [66].

Cree, pues, el Doctor Eximio que la ciencia media está tan bien fundada como para servirse de ella como instrumento de especulación en multitud de cuestiones teológicas. Pero puntualiza en qué sentido puede y quiere apoyarse en ella en Teología, aunque sea fundamento dudoso. Cuando le objetan que la ciencia media es dudosa y que en un fundamento dudoso no se puede basar el dogma de fe de que la gracia no quita la libertad, responde que no pretende fundar en ella la fe, pues los dogmas, en cuanto a la razón de creerlos, no se basan en fundamentos dudosos; sólo quiere servirse de ella para explicar el dogma (la concordia de la gracia eficaz con la libertad), pues a menudo se explican y defienden los dogmas con fundamentos menos ciertos, aunque más probables [67]. Y en este supuesto utiliza la ciencia media en sus especulaciones teológicas, como ni antes ni después de él lo ha hecho ningún teólogo.

Intentemos hacer algunas indicaciones de la aplicación que hace de la ciencia media a la especulación teológica. El decía que con ella se explica la confirmación en gracia, el don de perseverancia, la libertad de Cristo en la Pasión, la permisión del pecado, y en general toda la economía de la providencia divina, natural y sobrenatural, sobre los actos libres. Y al empezar el tratado *De gratia* anunció que la había de utilizar muchísimo para explicar el concurso divino, la eficacia de la gracia y la divina predefinición y conciliarlas con la libertad; por eso se propuso comenzar el tratado afirmándola bien, como uno de los postulados básicos que habrían de suponerse a lo largo de su exposición [68]. Pero como los principios de aplicación de la ciencia media a esas u otras cuestiones son en general los mismos, nos vamos a limitar a exponer brevemente,

---

66 *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 8: Vivès, t. 1; *De scientia Dei*, l. 2, c. 7, n. 1, 16: Vivès, t. 11; *De concursu*, l. 1, c. 15, n. 2; *De grat.*, l. 5, c. 24, número 14.

67 *De grat.*, l. 5, c. 24, n. 15: "Dicimus dogma fidei non fundari in dubio fundamento, quantum ad rationem credendi, saepe autem explicari et defendi per fundamentum minus certum, quamvis probabilius... Ita... licet concordia auxilii efficacis cum libertate sit dogma fidei, et de scientia conditionata non sit tanta certitudo, nihilominus hanc viam ut saniorem et magis eccommodatam eligimus ad illud dogma fidei defendendum et explicandum, quod ad munus theologi pertinet".

68 *De scientia Dei*, l. 2, c. 4, n. 6; *De grat.*, proleg. 2, c. 1, n. 1.

y por vía de ejemplo, las derivaciones que de aquella ciencia hace a la Cristología y a la Predestinación.

* * *

En Cristología, la ciencia media le permite a Suárez en diversas cuestiones echar por vías nuevas, o al menos no frecuentadas. Y para que ellas aparezcan como realzadas en una nueva luz.

1. Si el hombre no hubiera pecado, ¿se hubiera encarnado el Hijo de Dios? Suárez comenta este artículo del Angélico y parece aprobar la solución negativa con Santo Tomás (3 q. 1 a. 3).

Pero así, el Santo Doctor parece suponer en Dios la previsión del pecado como lógicamente anterior al decreto de la Encarnación, pues a la cuarta objeción de que si la predestinación de la Encarnación es eterna, es necesario antes del pecado que ésta se realice para que no falle el decreto de Dios, responde: "quod praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum". ¿Cómo entender estas palabras?

No en el sentido, dice Suárez, de que ellas en la mente de Santo Tomás indiquen que la predestinación presupone absolutamente la previsión de los futuros, y que la predestinación de la Encarnación presupone simplemente la previsión del pecado, ya que el Santo Doctor las declara diciendo: "Sicut Deus praedestinat salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati", lo cual supondría, entendidas estas palabras de previsión absoluta, el error de que las oraciones de un santo son causa, y no efecto, de la predestinación de otros.

Y ahora afirma Suárez como solución, que aquellas palabras se pueden entender de una ciencia condicionada, anterior a todo decreto libre, de lo que cada criatura libre haría, puesta en estos o aquellos adjuntos. Y añade en conclusión: "Hoc ergo modo intelligimus facile, totam praedestinationem praesupponere praescientiam futurorum, non absolute, sed conditionate; quae futura, sic praevisa, non sunt ratio ipsius praedestinationis, sed solum sunt media praevisa ut possibilia ad exequendam ipsam praedestinationem; et hoc modo antecedere potuit praescientia orationis Stephani totam praedestinationem Pauli, et eodem modo in proposito praescivit Deus, antequam voluisset creare Adam vel permittere peccatum eius, ipsum fuisse peccaturum, si in tali statu crearetur et permitteretur tentari et cum talibus auxiliis suae li-

bertati relinqui; et hanc praescientiam peccati praesuppositam esse praedestinationi incarnationis, certum existimo".

Así, pues, asienta Suárez que el decreto de la Encarnación presupone un conocimiento del pecado de Adán, pero conocimiento condicional. Y así cree que se puede entender perfectamente la solución de Santo Tomás. Que ella es la que a él más le gusta, se ve de que al punto da por muy incierto que el Angélico hable aquí de la ciencia media, y por eso indica otra solución, aunque para él claramente secundaria [69].

2. De hecho Suárez expone sin dudas su pensamiento, al tratar directamente esta cuestión: El decreto de la Encarnación ¿es anterior o posterior a la previsión del pecado original? Mientras Santo Tomás y los tomistas dicen que es posterior, y Escoto y S. Alberto M. que es anterior [70], fuera de otras dos opiniones posibles que Suárez menciona, él, gracias a la ciencia media, puede proponer la grandiosa tesis de que Dios, ya en su primera intención de comunicarse a las criaturas, quiso el misterio de la Encarnación del Verbo, para que Cristo fuera cabeza y fin de todas las criaturas.

Puesta la ciencia media, razona, "ante voluntatem incarnationis vel creationis vel permissionis peccati, praescivisse Deum, si creasset mundum, angelos et homines cum tali gratia, etc., et permitteret peccatum futurum fuisse, ut totum genus humanum in primo homine laberetur, sibique offerendam esse occasionem ut optimo modo sapientiam, bonitatem, misericordiam et iustitiam denique patefaceret. Iam ergo constituta in Deo scientia hac, optime intelligitur potuisse illum, primum omnium intendere non solum universi creationem secundum esse naturae gratiae et gloriae in hominibus et angelis, verum etiam secundum esse unionis hypostaticae in Christi humanitate, quamquam in reipsa esset executurus hoc mysterium post oblatam occasionem peccati, quod totum est evidens, supposita dicta scientia, quoniam ordo intentionis antecedit ordinem executionis..."

Según esto, por la ciencia media Dios previó que, si permitía el pecado, tendría ocasión de mostrar sus atributos, de modo que, puesta aquella ciencia, pudo intentar ante todo la Encarnación, aunque no la hubiera de ejecutar sino puesta la ocasión del pecado.

Y Suárez, sin más, concluye que hay que pensar que así quiso Dios el misterio: "Ergo ita intelligendum est Deum vo-

---

69 *De Verbo Incarn.*, d. 4, s. 12, a. 3, n. 9.

70 S. Thomas, 3, q. 1, a 3, ad. 4um. Caietanus, In hunc locum. Capreolus, In 3 dist. 1, a. 1, concl. 1. Scotus, *Report. Paris.* l. 3, d. 7, q. 4. S. Albertus M., In 3, dist. 20, a. 4.

luisse hoc mysterium". Ante todo "quia hoc modo conciliantur optime omnes scripturae". Y en segundo lugar, porque, según cree, Dios permitió el pecado para tener ocasión de darse del mejor modo a los hombres, de suerte que primero decretó el misterio y con miras a éste quiso permitir el pecado: "ergo intelligendum est Deum non voluisse hoc mysterium, solum quia occasio peccati oblata est et praecognita, sed potius e contrario, *ideo permisisse peccatum, ut ex illo occasionem sumeret optimo modo se communicandi hominibus;* ergo iam praedefinierat et voluerat hoc mysterium, et ex intentione illius voluit permittere peccatum".

Así, puesta la ciencia media, se pueden conciliar estos dos extremos: de una parte, que la Encarnación se decrete en dependencia del pecado original, y de otra, que Dios quiera ante todo la Encarnación, aun antes de permitir el pecado, y por ella haya querido esta permisión, tomándola como medio para aquélla como fin [71].

3. Sin embargo, puesta la ciencia media, explica Suárez que la previsión condicional del pecado es anterior al decreto de la Encarnación; pero nota que esa previsión no cambia el orden de la voluntad, pues la ciencia media, que también se extiende a las voliciones condicionales de Dios, lo comprende todo, y de igual modo previó Dios antes de todo decreto, que El querría la Encarnación y la permisión del pecado y la redención y todo lo demás, pero todo lo previó con el modo y orden con que sucedería. Así, por la ciencia media se entiende que Dios primero vió que permitiría el pecado, con todas las razones de tal permisión, y en consecuencia que antes querría la Encarnación como fin a que todo lo demás había de ser referido.

También así, por la ciencia media, se unen dos afirmaciones que parecen incoherentes: que Dios haya decretado ante todo la Encarnación, y sin embargo que lo haya hecho después de prever la permisión del pecado [72].

---

71 *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 2, n. 13, 16.

72 Ibid. n. 35: "Hoc... posito (i. e. scientia media), consequenter fit, ante habitum liberum decretum de incarnatione facienda, praescivisse Deum (hoc scientiae genere) lapsum eventurum in humano genere; sed huiusmodi praescientia non mutat ordinem voluntatis, nec rationem providentiae procedentem nostro modo concipiendi ex intentione finis ad mediorum dilectionem, quia illa scientia generaliter omnia sub se comprehendit, et eodem modo praescivit Deus ante omne decretum liberum suae voluntatis, fore ut velit incarnationem et permissionem peccati, et redemptionem humani generis et alia similia, quae tamen omnia praescivit futura eo modo et ordine quo futura erant. Unde in hac eadem scientia prius ratione quam intelligamus Deum praescivisse peccatum

4. Sin salir de esta materia notemos otra intervención de la ciencia media en una cuestión que Suárez formula así: "an ex vi illius decreti, quod Deus de facto habuit de incarnatione facienda, esset carnem assumpturus, etiam si peccatum hominis non interveniret", y a la que responden negativamente Santo Tomás y sus discípulos, y afirmativamente Escoto, San Alberto M., etc.[73].

La ciencia media le abre a Suárez una vía media, que es conciliación de aquellas dos opiniones. Dios, dice, decretó la Encarnación para mostrar de modo perfectísimo sus atributos, sobre todo de sabiduría, bondad, etc. Si pues ese decreto se dió a la luz de la ciencia media de la permisión del pecado, esta permisión era medio necesario para ejecutar la Encarnación, de aquel modo perfectísimo. Por tanto, si en otra hipótesis de la ciencia media no había de haber permisión del pecado, es evidente que no habría Encarnación por el decreto actual de ella.

En cambio, si del decreto de la Encarnación se separa la ciencia media del pecado, en cuanto que Dios por ella veía que Adán en tales adjuntos no pecaría, no es necesario que Dios ejecute la Encarnación mediante la permisión del pecado, pues aquel decreto no estaría necesariamente ligado a este medio de la permisión del pecado, y en tal caso dicho decreto podría subsistir por otros motivos[74].

5. Y llegamos a la ardua cuestión de conciliar en Cristo la libertad con la impecabilidad.

En el codex *De Gratia,* de 1582-83, Suárez, después de afirmar que la premoción moral determinada no es tan infalible como la confusa, se objeta que sin embargo la determinada será necesaria a menudo en la perseverancia del predestinado, en el confirmado en gracia y en muchos actos de Cristo.

Y responde que en el primer caso, del predestinado que al fin de la vida esté en pecado mortal, la providencia de Dios hará que aquél no muera en ese estado, sino que le prolongará la vida y le excitará cuantas veces sea necesario para su perfecta conversión; en el segundo caso, de un confirmado en gracia que se vea en situación de tener necesariamente que hacer algún acto para no pecar, hay que negar la hipótesis de

---

futurum, intelligimus praescivisse prius se illud permissurum, et rationes omnes propter quas illud erat permissurus, et consequenter praescivisse prius se voliturum incarnationem per modum finis ad quem erant cuncta referenda".

73 S. Thomas, 3, q. 1, a. 3; Caietanus, Ibid.; S. Albertus M., In 3, d. 20, a. 4; Scotus, In 3, dist. 7, f. 3, schol. 1.

74 *De Verbo Incarn.,* d. 5, s. 5, n. 7, 15s.

tal hecho, pues Dios procurará que el confirmado cumpla el precepto antes de verse en tales angustias; pero que si se diera tal caso, Dios antes negaría el concurso para pecar, de suerte que forzaría, si fuera necesario, la voluntad en cuanto a la sustancia del acto, mientras podría quedar en el confirmado la libertad en cuanto a la intención, en cuanto al modo...; en el tercer caso, el de Cristo, dice, hay que aplicar proporcionalmente lo dicho, y remite a la ocasión de tratar de la libertad de Cristo [75].

Pero admitida la ciencia media, no tendrá que recurrir a solución tan violenta, para conciliar en Cristo la libertad con la impecabilidad. Suárez asienta de un lado la perfecta libertad de Cristo, no sólo de coacción, sino aun intrínseca, o sea con alguna indiferencia perfecta de hacer o no hacer, en todos sus actos, incluso en el de aceptación de la muerte que el Padre le mandaba; de otra parte admite que Cristo tuvo verdadero y estricto precepto de redimir al mundo por su muerte; y que es imposible, aun de potencia absoluta, que Cristo peque [76]. Esto supuesto, surge una grave dificultad: si la voluntad de Cristo, por su unión con el Verbo, es intrínsecamente impecable, estará determinada al bien y en concreto al acto de morir que le está mandado, y por tanto en este acto no será libre.

Suárez se enfrenta con ella, recorre y rechaza las varias soluciones que a ella se han dado, y recurriendo a la ciencia media expone la suya. Puesto el precepto de morir, es imposible que Cristo no lo cumpla; pero de ahí no se sigue que sólo por ser impecable ponga aquel acto necesariamente. Para que cese la libertad, no basta que el precepto sea en sí mismo, ya antes de consentir la voluntad, de infalible cumpli-

---

75 STEGMÜLLER, p. 47, n. 13: "Respondeo...: In eo casu (i. e. de perseverantia praedestinati) Deum posse excitare voluntatem praedestinando eo modo quo diximus in ista conclusione et moraliter illa consentit. Si tamen fingamus accidere ut resistat, pertinebit ad Dei providentiam, non permittere ut tunc ille moriatur, et tantam vitam illi concedet et toties illum excitabit, donec perfecté convertatur. Ad secundum: Primo non admitto ut... in gratia confirmatus... reducatur ad illas angustias... Nam Deus qui confirmavit illum, sua speciali providentia curabit, ut ille impleat praeceptum antequam ita urgeatur. Secundo, admisso illo casu necessario, dicendum est, Deum primum negare concursum ad peccandum... Unde tandem: si opus fuerit, Deus necessitabit illius voluntatem quoad substantiam actus, poterit autem manere in illo libertas quoad intentionem vel quoad modum vel quoad reflexionem quamdam, qua potest quis velle illud obiectum per sese, etiam si non illo modo moveretur. Ad tertium (i. e. de actibus Christi) respondendum est *ex hoc secundo proportionaliter applicando;* sed plura de libertate actuum Christi alias".

76 *De Verbo Incarn.*, d. 37, s. 2; Ibíd., d. 43, s. 3; Ibíd., d. 33, s. 2.

miento, sino se requiere que el medio de ejecución determine físicamente la voluntad a obrar. En el caso de Cristo se da lo primero, pero no se da lo segundo, pues el precepto es algo extrínseco a su voluntad y sin influjo físico en ella, y de otra parte nada pone en el objeto que determine a ésta físicamente. Así, puesto un decreto divino de que la voluntad ponga un acto, éste infaliblemente se pondrá; pero sin que ello se obtenga necesariamente por determinación física de la voluntad, y por tanto sin libertad intrínseca *ad utrumque*.

Pero ¿cómo lograr que, puesto un precepto, se haya de cumplir éste infaliblemente, sin que tal acto se ponga sin determinación física de la voluntad? Notemos que, según Suárez, la humanidad de Cristo es formalmente santificada por la misma gracia de unión; pero no parece que esta gracia pueda excluir por sí misma la facultad de pecar, y que por eso, el decir que la voluntad humana de Cristo es hecha impecable en virtud de la unión con el Verbo, no excluye todo don o auxilio o protección divina con que Dios haga que ella no pueda pecar, pero supone que es imposible que Dios no la dirija de forma que ella no pueda inclinarse al pecado[77].

Ahora bien, puesta la ciencia media, dice Suárez, Dios puede regir una voluntad de modo que ésta ponga infalible, pero libremente, un acto, a saber, dándole una moción que por sí misma no induce necesariamente al acto, pero por la cual previó que la voluntad, si se le daba, infaliblemente obraría. Y así hay que pensar que ocurrió en Cristo, en quien el acto se puso con infalibilidad fundada, no en la moción por sí misma, sino en la presciencia divina del acto por ella[78].

Pero hay una dificultad. Esto parece suponer que Cristo tiene potencia física de no hacer el acto mandado, y por tanto de pecar, aunque sea infalible por presciencia y providencia divina que de hecho no pecará. Suárez rechaza diversas soluciones que se han dado a esta objeción, y afirma decidida-

77 Ibíd., d. 33, s. 2, n. 5.

78 Ibíd., d. 37, s. 3, n. 11s.: "Hac... scientia supposita (i. e. conditionata), facile intelligitur posse Deum aliquam voluntatem semper ita regere et excitare, ut infallibiliter consentiat, quamvis libere; quia potest illam motionem vel operandi occasionem illi praestare, cum qua infallibiliter praescivit esse operaturam; et ita intelligendum est factum esse cum voluntate Christi, cuius singularem curam et regimen divina persona assumpsit... Et ideo si Christi voluntas habebat praeceptum hic et nunc operandi talem actum, per divinam gratiam et providentiam... movebatur ad illum actum, eo modo quo praescivit Deus fore infallibile, ut ipsa consentiret. Et ita haec infallibilis connexio non fundatur in... physica determinatione ipsius potentiae, sed in sapientissima et efficacissima Dei providentia, quae novit regere voluntatem creatam modo illi accommodato, ut, quamvis libere, infallibiliter tamen consentiat" (n. 12).

mente: que en Cristo, respecto del precepto, había verdadera libertad y potencia física de poner o no poner el acto de obediencia, y que sin embargo no había poder de pecar.

Según él, y queda indicado más arriba, la impotencia de pecar en Cristo, es, no por defecto de libertad, sino por la divina protección que le era debida en virtud de la unión. Si se atiende a la potencia próxima, podía no poner el acto mandado o poner el contrario, y eso bastaba para la libertad; pero por otra parte era imposible que ese no poner de hecho el acto o poner el contrario fuera compatible con la protección divina, que por razón de la unión convenía a su voluntad y de que no podía carecer.

Esto supuesto, Cristo no era impecable por causa del modo intrínseco y propio de obrar de su voluntad humana, sino por la condición de la persona y la protección divina de su voluntad; y como El importaba por definición aquella persona y aquella protección, que le era como connatural e intrínseca, y de que no podía carecer, hay que decir sencillamente que era impecable.

Y así, aunque mirado el modo intrínseco de obrar de su voluntad pudiera cumplir el precepto o no cumplirlo, sin embargo exigía en ese caso una protección que infaliblemente le impidiera inclinarse al pecado, y esta moción la ejercitó Dios por una moción que no predeterminara físicamente la voluntad de Cristo y por tanto no impidiera su libertad, pero con la que por la ciencia media sabía Dios que infaliblemente había de cumplir el precepto[79].

De este modo Suárez, sirviéndose de la ciencia media, logra dejar intacta la libertad física de Cristo bajo el precepto de morir, y a la vez pone a salvo su absoluta impecabilidad.

Resumiendo, hemos visto que el gran teólogo ha recurrido a la ciencia media, para asentar que, si bien el Verbo no se

---

79 Ibid., n. 13, 19, 22s.: "Dicendum... censeo Christum ratione libertatis, habere aliquo modo potentiam physicam non faciendi vel etiam faciendi aliud, et nihilominus, simpliciter loquendo, non posse peccare, nec habere potentiam peccandi... non ex defectu libertatis, sed ex divina protectione et regimine ita sibi debito ratione unionis, ut nullo modo potuerit illo carere... (n. 23) Solum... sequitur (ex obiectione) Christum non esse impeccabilem ex vi modi intrinseci et proprii operandi suae voluntatis, cum quo tamen stat, ut ex conditione personae et ex modo regendi illam voluntatem sit impeccabilis... Christus vero absolute dictus habet illud infallibile regimen, quasi connaturale et ab intrinseco, et nullo modo potest illo carere..., et ideo simpliciter est impeccabilis... Licet, simpliciter loquendo, Christus ita libere operaretur, ut, considerato intrinseco modo operandi suae voluntatis, posset operari et non operari; tamen, ex suppositione divinae praescientiae et motionis, infallibile erat talem actum esse operaturum..."

hubiera encarnado de no haber pecado el hombre, la previsión del pecado es en algún modo anterior al decreto de la Encarnación; que Dios, ya en su primera intención de darse a las criaturas, quiso el misterio de la Encarnación; que, puesto el decreto que Dios de hecho tuvo de la Encarnación, en virtud de aquel decreto pudo seguirse ésta o no seguirse, según diversas hipótesis, si el hombre no hubiera pecado; que se armonizan perfectamente en Cristo la libertad en el acto de cumplir el precepto divino de morir y su absoluta impecabilidad.

* * *

Pasemos ya a exponer la intervención de la ciencia media, según Suárez, en la Predestinación [80]. Y primero hagamos algunas previas observaciones. Suárez explica la relación entre la gloria, que es el fin de la predestinación, y los medios, que son los méritos obtenidos por la gracia, o la gracia con que aquéllos se obtienen, según la relación general que en todo orden hay entre el fin y los medios.

Así, el fin no depende de los medios como de razón de ser amado, sino al contrario; pero depende de ellos en cuanto a la ejecución, como es claro; por eso es condición necesaria para intentar eficazmente un fin el previo conocimiento de los medios. En Dios, pues, la intención eficaz de un fin supone conocimiento de los medios eficaces, ya que en virtud de tal intención ha de aplicar infaliblemente los medios. Pero la razón de elegir éstos es la intención del fin.

En la intención del fin va, al menos virtualmente, la intención de los medios; más, Dios con un mismo acto quiere el fin con tales medios; pero también en El la intención del fin es lógicamente anterior a la elección de los medios; por eso en el acto con que quiere el fin y los medios distinguimos lógicamente dos actos, y en consecuencia podemos concebir uno de ellos como anterior al otro [81].

---

80 Es sabido que entre los partidarios de la ciencia media, unos, como Suárez, Belarmino, etc., defienden la predestinación *ante praevisa merita*, y otros, como Lesio, Vázquez, etc., están por la predestinación *post praevisa merita*. Hoy lo común es seguir esta segunda opinión; pero nosotros, sin entrar en la contienda, nos limitamos a exponer el pensamiento suareciano sobre la predestinación, y no en su totalidad, sino sólo en su relación con la ciencia media. Para ver la evolución de la opinión sobre la predestinación entre los defensores de la ciencia media, véase L. Gómez Hellín, S. J., *Praedestinatio apud Joannem Cardinalem de Lugo, Doctrinae de electione ad gloriam in theologis Soc. Iesu saec. XVI et XVIII historica evolutio*, Romae, 1938.

81 *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 1, n. 8, 10; *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 15; *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 1, n. 10, 61, 32; s. 2, n. 23.

Esto supuesto, la noción de predestinación, según Suárez, aunque en sí aplicable a todos los efectos de la divina voluntad, aplicada según el uso teológico al orden sobrenatural, es la ordenación de una persona creada al fin sobrenatural. Es una singular predefinición de la gloria de cada predestinado en su grado fijo y de los actos buenos con que aquélla se ha de obtener, y por consiguiente una preparación absoluta de todos los auxilios con que aquellos actos se han de hacer [82].

Como el nombre "predestinación" es equívico, ya que, según Santo Tomás (1 q. 23, a. 2) y los tomistas, la predestinación consiste en un acto del entendimiento, y según otros en el acto de la voluntad, Suárez lo toma como decreto de la divina voluntad—el cual es origen de la predestinación en toda su eficacia y propiamente se llama elección o dilección—de dar la gracia y la gloria, por consistir la predestinación en algún acto de la voluntad o empezar en él, y ser así la voluntad como raíz de toda predestinación; pero notando que, prescindiendo de opiniones, es cierto que la predestinación o supone o incluye acto de entendimiento y acto de voluntad, pues supone en Dios voluntad eficaz y dice razón de medios para cumplir aquella voluntad, y que el entendimiento va delante y sigue la voluntad [83].

Pero hay que distinguir entre la predestinación y su efecto, es decir, entre la predestinación en sí y en su ejecución, pues la predestinación pertenece a la intención e interna disposición de Dios y a la preparación de la gracia predefinida; en cambio, la ejecución pertenece a la causalidad de la misma predestinación, en cuanto realizada en el tiempo. Así, pues, en otros términos, hay que distinguir entre la intención y la ejecución. Aquélla es algo intrínseco del mismo Dios, que nada pone de por sí en el predestinado, en virtud de la cual Dios quiere los medios y efectos de la predestinación. En la ejecu-

---

82 *De Verbo Incarn.*, d. 5, initio; *De praedest.*, l. 1, c. 4, n. 4; Ibid., l. 1, c. 7, n. 5: "Quidam ergo praedestinationis decretum explicant per modum cuiusdam singularis praefinitionis, tam gloriae uniuscuiusque praedestinati, quam quantitatis eius in particulari, atque etiam singulorum actuum seu bonorum, per quos talis gloria comparanda est. Ac subinde per absolutam quamdam praeparationem auxiliorum omnium, quibus tales actus efficiendi sunt, a prima vocatione usque ad ultimam consummationem doni perseverantiae".

Nótese, a propósito de estas últimas palabras, que Suárez, al hablar de la predestinación sin restricción la entiende en su sentido más complexivo, o sea con inclusión desde la primera gracia hasta la gloria inclusive (cf. *De praedest.*, l 1, c. 17, n. 15).

83 *De praedest.*, l. 1, c. 17, n. 7; Ibíd., n. 15: *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 5, n. 14; *De praedest.*, l. 1, c. 8, n. 1; *De Verbo Incarn.*, d. 24, initio; Ibíd., *De praedest.*, l. 1, c. 6, n. 1.

ción esa voluntad produce en el predestinado los efectos necesarios para obtener la gloria; y así la ejecución de la predestinación está pasivamente en el predestinado, de suerte que la predestinación en sí difiere de la gracia, como lo eterno de lo temporal o la causa del efecto, es decir, Dios ejecuta la predestinación en cuanto que da en el tiempo los medios para la gloria y por ellos ésta [84].

Dios por pura gracia predestina a la gloria; pero no quiere dar ésta por mera liberalidad, sino por méritos. La intención del fin lleva consigo la ordenación de los medios de obtenerlo, y a esa ordenación sigue la ejecución. Así, la predestinación es la intención divina de dar la gloria, y no se debe a méritos del hombre; pero la glorificación es ejecución de aquella intención y se hace por los méritos del hombre [85].

Nosotros, al hablar de predestinación, la entendemos, si no advertimos otra cosa, como la entiende Suárez, sólo según el orden de la intención, que incluye la voluntad del fin, que es la gloria, y de los medios, que son los méritos, o inmediatamente las gracias para obtenerlos [86], ya que Dios, al elegir al predestinado a la gloria, pero sin querer dársela gratuitamente, sino como premio del mérito, decreta virtualmente darle los méritos, sin los que aquella elección no tendría sentido [87].

La predestinación, o decreto de salvar al hombre, es un acto de verdadero amor de Dios al predestinado, y, en contraposición al réprobo, es de predilección y elección; pues entre los infinitos hombres Dios le amó a él, y no a éste, en orden a destinarle eficazmente a la gloria, y le eligió para ésta, prefiriéndole a otros [88].

Suárez explica y admite la opinión de Vega y otros, de que Cristo nos mereció la predestinación; aunque diciendo que ésta "ut est electio horum prae illis" se debe sólo a la liberalidad divina y no a los méritos de Cristo, pero que "pie et probabiliter credi potest", que ella "ut est efficax eorum dilectio" tiene algún fundamento en la previsión de aquellos

---

84 *De vera intelligentia*, c. 12: Vivès, t. 10, p. 368; *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 1, n. 22; *De grat.*, l. 5, c. 6, n. 3; *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 4.

85 *De praedest.*, l. 1, c. 14, n. 3; *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 1, n. 25.

86 *De praedest.*, l. 1, c. 8, n. 1: "Quia... gloria seu beatitudo finis est gratiae et omnium donorum eius, et finis solet prius amari quam media, ideo videndum est, an primus actus quem divina voluntas habet circa homines, qui saltem cum effectu consecuturi sunt, versetur circa ipsammet gloriam prius ratione, quam circa media divinae gratiae".

87 *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 5, n. 5: "Cum... Deus eligit praedestinatum ad gloriam, non vult illi gloriam ut beneficium gratis conferendum, sed ut coronam et praemium, in qua intentione virtualiter includitur voluntas dandi illi merita, sine qua non posset stare prior intentio".

88 *De praedest.*, l. 1, c. 11.

méritos [89]. Mas respecto de los bienaventurados ella es *ante praevisa merita*, en cuanto que Dios no predestina por los méritos del hombre, aunque quiere que éste no reciba la gloria sino por méritos, según se ha dicho arriba; es decir, los méritos del hombre no son razón objetiva por la cual Dios predestina, aunque son medios con los que Dios quiere que el hombre obtenga la gloria [90].

Si bien Dios con un mismo acto decreta el fin y escoge los medios, se dice que elige al predestinado lógicamente antes de escoger los medios con que le ha de llevar a la gloria. Así el primer acto de la voluntad divina para con el predestinado es el de querer absoluta y eficazmente darle la gloria, que incluye en un acto lógicamente posterior la elección de los medios [91].

Billuart, pues, es inexacto al atribuir a los congruístas, y por tanto, aunque no lo nombra, también a Suárez, que es acaso el principal representante de aquéllos, la opinión de que la elección de los predestinados es gratuita, pero que Dios primero decreta la gracia o los méritos, y después por éstos la gloria, de suerte que la predestinación a la gloria es *post praevisa merita* [92]. Esta opinión es la de los molinistas puros [93].

Hechas estas observaciones sobre la concepción suareciana de la predestinación, veamos ya cómo el Doctor Eximio hace intervenir en ésta a la ciencia media.

Ante todo asienta, que sin esa ciencia es imposible entender los varios modos de providencia perfectísima de Dios so-

---

89 *De Verbo Incarn.*, d. 41, s. 4, n. 7, 14s; A. Vega, O. M. F., *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio*, l. 4, c. 5.

90 Ibid., d. 5, s. 1, n. 29: "Responsio est, voluntatem illam electivam, quae rationem intentionis habet, non supponere merita tamquam rationem vel dispositionem in obiecto seu persona praerequisitam ut a Deo eligatur, sed potius esse effectum talis electionis; et hac ratione verum est Deum non intendere salutem praedestinati propter merita eius, quamvis ex vi illius intentionis, velit ut in re non habeat gloriam nisi per merita, et consequenter ut ad voluntatem executivam gloriae supponatur haec ratio et quasi dispositio ex parte obiecti, scil., quod habeat merita. Unde cavenda est aequivocatio illius particulae *propter*, nam, ut dicit causam finalem seu rationem obiectivam propter quam Deus intendit talem finem, sic Deus non vult gloriam praedestinati propter merita eius; ut vero dicit rationem medii et quasi dispositionis seu causae moralis, sic vult Deus ut praedestinatus habeat gloriam propter merita seu per merita".

91 Ibid., n. 31; Ibid., n. 25; *De praedest.*, l. 1, c. 8, n. 1s.; *De praedest.*, Ibid.; *De concursu*, l. 3, c. 19.

92 C. R. Billuart, O. P., *De Deo Uno*, diss. 9, a. 4, § 1.

93 Vázquez, In 1, q. 23, dist. 89s.; Toledo, In § 23, a. 5; Lessius, *De gratia efficaci*, B, s. 2.

bre las criaturas libres, en especial en orden a la salvación. Por eso necesariamente hay que suponer dicha ciencia, para que se pueda entender en Dios la voluntad eficaz de tal fin [94].

Nota, que querer un fin sin previo conocimiento de los medios es, o no quererlo de veras, o exponerse a no obtenerlo, y por tanto no es un querer infalible, sino imprudente. Y esto tiene aplicación cuando se trata de medios que son actos libres de alguna voluntad creada. Hay, pues, que suponer en Dios, además de la ciencia de simple inteligencia, con que conoce los medios como posibles, otra con que los conoce como eficaces; y ésta es la ciencia media, tan necesaria en esta materia.

Esto supuesto, si la intención eficaz del fin supone necesariamente en Dios conocimiento de los medios eficaces, pues que en virtud de aquella intención infaliblemente se han de aplicar, la elección de Pedro a la gloria supone que Dios conoce previamente los medios con que infaliblemente le puede llevar a ella. Por tanto, si Pedro ha de usar libremente de esos medios, Dios debió saber que infaliblemente los usaría si El le movía de este o de aquel modo. Y en esta eficacia se funda toda la razón de ser y necesidad de la ciencia media [95].

De este modo funda Suárez la necesidad de la ciencia me-

---

[94] *De scientia Dei*, l. 2, c. 4, n. 3: "Accedit... sine hac scientia (i. e. conditionali) intelligi non posse varios modos providentiae divinae..., quos in suarum creaturarum liberarum praecipue gubernatione et in ordine ad supernaturalem finem observat. Primum hoc patet in praeordinatione absoluta aliquorum... ad beatitudinem consequendam ante omnem scientiam absolutam futurorum operum... Quod vero sine hac scientia (i. e. conditionali) intelligi non possit, sic declaratur, quia nullus potest statuere prudenter de fine, nisi habeat praecognita media sibi possibilia ad consequendum finem quem intendit et eo modo quo intendit". *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 1: "Ex discursu capitis constabit, quanta sit necessitas huius scientiae (i. e. conditionalis) ad praedestinationem, et consequenter quam vera sit eius assertio seu suppositio".

[95] *De Verbo Incarn.*, d. 5, s. 1, n. 7-9. En este pasaje, además de la ciencia media, menciona Suárez la ciencia de los medios como absolutamente futuros; pero dice que ésta no antecede, sino que sigue a la intención del fin, y por tanto aquí no tiene aplicación. Ibíd., n. 8: "... Nam electio v. g. Petri ad gloriam supponit praescivisse media quibus ipse valet eum infallibiliter ad gloriam perducere, nimirum ita voluntatem eius movendo ac regendo, ut sine periculo finalis lapsus ad gloriam transmittatur. Unde si media per quae Petrus consecuturus est gloriam, libere ab eo sunt executioni mandanda, necessarium consequenter fuit ut Deus praesciret illa media, non tantum ut possibilia, sed etiam ut futura, seu ut infallibiliter ab ipso Petro volenda, si Deus hoc vel illud circa ipsum operetur, quia, nisi hoc modo essent praescita, non essent infallibilia, neque consentanea efficaci intentioni finis. Ex qua efficacia sumenda est, tota ratio ac necessitas huius praescientiae".

dia en el carácter eficaz de la predestinación. Pero si se busca más en concreto el fundamento de esa necesidad, éste es la conciliación de la infalibilidad absoluta de obtener el fin de la predestinación con la libertad humana.

Efectivamente, la noción de predestinación como predefinición de la gloria y de los actos con que ésta se ha de lograr y de los auxilios con que esos actos se han de poner, dice Suárez que no se puede ni entender ni pensar sin la ciencia por la que Dios conoce qué haría la criatura libre si fuera puesta en tal orden de cosas y con tales adjuntos, pues ninguna persona prudente puede decretar absolutamente que se haga una cosa u obtener tal fin sin saber previamente con certeza que puede conseguirlo o al menos conocer los medios de poderlo conseguir. Y añade: si esa voluntad es tal que lo que se decreta absolutamente se ha de obtener con infalibilidad metafísica, es del todo necesario que la ciencia de aquel poder y de la eficacia de los medios sea del todo infalible. Por tanto, cuantos admiten aquella noción de predestinación deben suponer en Dios la ciencia condicionada de los actos libres o medios de alcanzar infaliblemente la gloria, si ellos se aplican.

Pero en cuanto al modo de esta aplicación, algunos piensan que Dios lo hace por premoción física de la voluntad, que de hecho no puede menos de poner el acto; y como Dios hace por dicha moción que el hombre ponga todos los actos libres o medios de la predestinación, sabe infaliblemente antes de predefinir tales medios que ellos infaliblemente se pondrán si El emplea tal moción, y por tanto que el fin se logrará. En cambio Suárez rechaza ese modo de predestinación por ser innecesario y contrario a la libertad, y pone la eficacia de la gracia en la congruidad, en cuanto que Dios la da conociendo de antemano que tal gracia será infaliblemente eficaz si se da. Así cree conciliar fácilmente con ésta la libertad, ya que esa ciencia es de un efecto libre y que por tanto el hombre libremente puede frustrar, pero que Dios sabe infaliblemente que se ha de lograr, si el hombre es puesto en tales adjuntos. Así, este modo de la ciencia media piensa Suárez ser aptísimo para explicar la predestinación [96].

---

96 *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 5-8: "Quidam... praedestinationis decretum explicant per modum cuiusdam singularis praefinitionis, tam gloriae... atque etiam singulorum actuum... per quos talis gloria comparanda est; ac subinde per... praeparationem auxiliorum omnium quibus tales actus efficiendi sunt... Talis ergo praedestinationis modus nec intelligi nec cogitari potest sine illa praescientia... (n. 6). Omnes ergo qui ponunt Deum praedestinare homines ad gloriam per absolutum decretum praedefinitivum ante praescientiam absolutam omnium futurorum meri-

Y por este medio puede Suárez tener por certísimo que, aun en la predestinación *ante praevisa merita* que él defiende, se salva la libertad [97]. Por eso si se le objeta [98] que en su opinión perece el libre albedrío, pues ya no está en manos del hombre perder la gloria, él dice que esa objeción no tiene para él ninguna fuerza, pues aunque aquel decreto es eficaz y anterior al conocimiento de los méritos futuros y del consentimiento libre de la voluntad, con todo no determina al hombre necesariamente a ningún acto en particular, sino a lo sumo importa que el hombre obrará en su vida de un modo conveniente a la salvación, de suerte que podrá obrar libremente, sin estar determinado ni aun a la especificación de los actos, ya que podrá obrar a veces bien, a veces mal, con tal de que al fin se salve [99].

---

torum, necesse est ut praescientiam conditionatam supponant eorum actuum liberorum, seu mediorum, per quae talis gloria... infallibiliter comparabitur, si talia media et auxilia ad illum actum efficiendum praebeantur... (n. 7). Quidam aiunt Deum id facere per motionem quamdam, quae intrinseca sua virtute habet vim physice praedeterminandi hominis voluntatem ad illum actum... Et quia omnia media libera praedestinationis facit Deus fieri ab homine efficaciter illum movendo per huiusmodi motionem, sit, ut priusquam haec media praefiniat, cognoscat illa esse futura infallibiliter sub ea conditione, si ipsi det homini talem motionem vel talia auxilia de se efficacia. At... qui non admittimus talem efficaciae modum circa actum liberum quia nec necessarius est nec ille conservaret libertatem, sed solum in vocatione congrua efficaciam praevenientis auxilii constituimus, dicemus etiam Deum praecognoscere efficacitatem talis vocationis infallibiliter futuram, si detur, atque ita dari scientiam conditionatam de actu futuro per talem vocationem, si detur; quam scientiam etiam dicimus esse necessariam ad praedefinitionem talis actus atque adeo ad praedictum praedestinationis modum... Nos... credimus illam esse scientiam de effectu contingente ut contingens est et vere liber, ideoque etiam positis omnibus causis et conditionibus praerequisitis... Posse non fieri, et nihilominus Deum... praescire infallibiliter, quid futurum sit a tali causa, si ponatur cum talibus auxiliis... In qua re laboramus aliquantulum in explicando modo talis praescientiae. Ea vero difficultate superata, facile libertatem actuum cum praefinitione et praedestinatione comparamus; modumque illum praescientiae... aptissimum esse ad dictam praefinitionem et praedestinationem habendam ostendimus".

97 *De concursu*, l. 3, c. 16, n. 9: "Quod huiusmodi praeelectio non sit impossibilis Deo, salva libertate arbitrii hominis, mihi certissimum est".

98 Cf. VÁZQUEZ, In 1, d. 89, n. 87.

99 *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 17s.: "Haec ratio... apud me est omnino inefficax... Per electionem autem efficacem ad gloriam, si nihil aliud addatur, non determinatur homo ad aliquem actum voluntatis suae in particulari, sed ad summum infertur ex illa suppositione, quod homo operabitur in hac vita, prout oportuerit ad finem illum consequendum; sub qua generalitate poterit maximam libertatem exercere, adeo ut neque quoad specificationem actuum determinatus sit; poterit enim interdum bene, interdum male operari, dum tandem salvetur".

Y si se le achaca que en su teoría el predestinado está al menos determinado a conseguir el fin por la voluntad absoluta de Dios *ante praevisa merita*, y por tanto queda sin libertad, responderá que esa voluntad no determina necesariamente a la criatura, porque no mueve inmediatamente por sí misma, sino por medios congruos conocidos de antemano como eficaces para lograr el libre consentimiento del hombre [100].

Así, pues, el gran teólogo une por la ciencia media la infalibilidad de la predestinación con la libertad del predestinado. Es verdad que aquella infalibilidad nace formalmente del decreto absoluto de la divina voluntad; pero ese decreto presupone, según se ha dicho, la ciencia media, sin la cual aquél sería imprudente e incierto [101].

Aún más; la misma predilección divina inherente al decreto predestinante sólo se salva, según Suárez, por la ciencia media. Pues sin ésta Dios no puede querer dar un auxilio como infaliblemente eficaz, y por tanto no se entiende que al dar sus auxilios muestre mayor benevolencia al predestinado que al réprobo, ya que puede suceder que a ambos se los dé entitativamente iguales y después prevea que en uno tiene efecto y en el otro no lo tiene; y así la discreción del predestinado frente al réprobo no sería por intención directa de Dios, sino sólo por la presciencia consiguiente a la futurición absoluta.

Dígase otro tanto, lo mismo del número de los que se salvan, que de la perfección que obtiene cada uno de los predestinados, que, suprimida la ciencia media, no dependerían directamente del decreto divino, sino de la previsión posterior y consiguiente aprobación [102].

---

100 *De praedest.*, l. 1, c. 8, n. 16, 24s.: "Deus in sua praescientia habet media, per quae potest in tempore efficere, ut, id quod vult definite, infallibiliter fiat... (n. 25). Respondeo illam voluntatem (dandi gloriam *ante praevisa merita*) non inferre necessitatem humanae voluntati, quia non immediate et per se ipsam illam movet (secundum rationem loquimur) sed applicando media congrua, per quae novit illam voluntatem humanam libere consensuram". Cf. *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 17s.

101 *De praedest.*, l. 1, c. 18, n. 5.

102 *De grat.*, l. 5, c. 49, n. 27s.: "Sine hac praescientia... nec Deus ex parte voluntatis suae habet maiorem benevolentiam ad praedestinatum quam ad reprobum, quia contingere potest, ut utrique det et offerat aequalia auxilia, et deinde praevideat in uno habere effectum et non in alio. Unde tandem fit ut discretio praedestinatorum a reprobis, non sit ex directa intentione Dei, sed solum ex praescientia quasi consequente ad absolutam futuritionem effectus. Et similiter sequitur, tantum vel tantum numerum salvandorum et tantam vel tantam singulorum perfectionem non esse in praefinitione divina, sed ex sola praescientia et quasi subse-

En una palabra, la predestinación, mirada con abstracción de la ciencia media, no sería eficaz, sino indiferente en sí misma para ser o no ser eficaz. Pero tal como de hecho existe, supone necesariamente en Dios el conocimiento previo de que la gloria se puede lograr infaliblemente, y por eso no se la puede considerar separadamente, con precisión de la ciencia media [103].

En concreto, en cuanto al número de los predestinados, Suárez halla la solución justa por la ciencia media. Aparte de otras opiniones, mientras Catarino, a quien él cita, dice que el número de los elegidos es cierto en el decreto divino y en cambio el de los réprobos no lo es sino en la previsión de todos los actos de la vida del hombre, ve Suárez que otros autores se van al extremo contrario de afirmar que el número de los predestinados, como el de los réprobos, es cierto en el decreto divino anterior a toda previsión de los futuros absoluta o condicional.

El nota los inconvenientes de la primera opinión, como el de suponer que no todos los que se salvan están predestinados, y los de la segunda, que con tal decreto parece que en cuanto a los predestinados vulnera el libre albedrío y en cuanto a los réprobos lleva a hacer a Dios autor del pecado. Y apoyado en la ciencia media expone la suya, según la cual, el número de los elegidos es cierto en virtud del decreto con que tales personas fueron escogidas, certeza que se tiene por la ciencia media sin vulnerar la libertad; y el número de los réprobos es cierto en virtud del decreto de no elegir sino a tales personas, ya que en esta hipótesis, supuesta la ciencia media y la voluntad de crear determinado número de seres libres, se sigue que es cierto aquel número, pero sólo por la ciencia condicional con el decreto de permitir la condición de no cooperar. Y así se salva la libertad de los réprobos y la voluntad salvífica universal [104].

---

quenti approbatione et acceptatione". Estas ideas las expone Suárez explicando el sentir de una opinión ajena; pero las aprueba plenamente: "In quo, revera, consequenter loquuntur".

103 *De grat.*, l. 5, c. 49, n. 27s.

104 *De praedest.*, l. 6, c. 2, n. 6s.: "Ex vi illius decreti quo Deus eligit ad gloriam tales personas, certum est numerum praedestinatorum esse futurum in tanta multitudine et non in minori... Haec vero certitudo non repugnat libertati praedestinatorum, propter scientiam conditionatam, quam supponit... Quod scil. ille numerus non sit futurus maior, certitudo sumenda est ex... voluntate qua Deus statuit non eligere plures... Unde consequenter fit, ut in hac posteriori voluntate, supposita etiam conditionata praescientia et voluntate creandi tantam multitudinem angelorum et hominum sit etiam certus reproborum numerus... propter scientiam conditionatam, cum decreto permittendi conditionem".

También en la cuestión de si la predestinación afecta a las personas determinada y particularmente y no en confuso e indeterminadamente, halla Suárez la solución por la ciencia media. Algunos antiguos que refiere Santo Tomás (1 q. 23 a. 7), dijeron que la predestinación importa que algunos entre los ángeles y hombres infaliblemente se salven y acaso fija el número de ellos, pero que no determina las personas en particular, sino hasta después de haber previsto la libre cooperación de las criaturas. En cambio, Suárez, que naturalmente no puede admitir esa afirmación, porque la providencia de Dios, máxime en sus efectos principales, no puede ser confusa, sino distinta y determinada, no encuentra dificultad en la predestinación particular, puesta la ciencia media, ya que ésta versa determinadamente sobre cada persona y sobre cada una de sus obras en particular y por tanto permite que el decreto de la voluntad sobre ellas sea bien determinado.

También en la otra cuestión, aneja a la anterior, de si la predestinación es determinada en cuanto al grado de gracia y gloria, recurre Suárez a la ciencia media. Algunos autores, cuyos nombres él no detalla, admitieron la predestinación particular de las personas, pero no determinada en cuanto al grado de gracia y gloria a que llegaría cada una, sino que éste fué aprobado después de haber sido previsto absolutamente. El cree que esta opinión nace del temor de violar la libertad, y observa que es un temor vano, si se tiene en cuenta que la ciencia media es certísima e infalible para cada acto en particular, y que por tanto con ella no hay dificultad en conciliar la libertad con la determinación en particular de todos los actos, en cuanto a su grado e intensidad y a todas sus circunstancias [105].

Más en concreto, sobre el modo de preparar los medios con que los elegidos se han de salvar infaliblemente, hubo quienes dijeron que Dios prepara esos medios confusamente, sin determinar en particular los actos de salvación. Y cree que el principal motivo de esa opinión es conciliar la libertad

---

105 *De praedest.* l. 1, c. 10, n. 2: "Si considerentur dicta de conditionata praescientia, constabit circa personas et earum opera in particulari versari, ac proinde voluntatis decretum quod illam supponit, eodem modo fuisse definitum... Sic opinantes (i. e. non... per illud [decretum], ut sic, definiisse Deum unicuique illarum personarum certum terminum seu gradum gratiae vel gloriae, ad quam singulae sint perventurae) timuerunt ubi non erat timor, videnturque non agnovisce praescientiam conditionatam certissimam et infallibilem omnium liberorum effectuum in particulari, qua posita, nihil difficultatis est in componenda libertate circa omnia media cum fine praefinito in particulari, quod certum gradum et perfectionem intensivam, imo et quoad omnes circumstantias".

con la predestinación. Pero él nota que, admitida la ciencia condicional, como se debe admitir, en vano se le atribuye a Dios ese modo de providencia confuso, que no se adapta a la divina perfección. Apelando, pues, a la ciencia media puede asentar que Dios con decreto absoluto preparó a los predestinados aquellos medios que ellos habían de aplicar infalible pero libremente; pues El, que quiere eficazmente para los predestinados el fin de la gloria, quiere obtenerlo por medios más directos al fin, como son los que la libertad humana pone con la gracia, o sea los actos meritorios y las disposiciones próximas a la justificación, en vez de otros medios con que sólo Dios excita al hombre [106].

Antes de pasar adelante, hagamos una observación que creemos muy importante para entender la doctrina de Suárez sobre la predestinación. Hemos visto hasta aquí que el gran teólogo cree ser absolutamente necesaria la ciencia media para que el decreto de predestinación sea conforme a la perfección que debe tener la divina providencia; pero ocurre preguntar si después de ese decreto vuelve Dios a hacer uso de la ciencia media, en orden a decretar los medios aptos. Los tomistas señalan en Dios, después del acto de voluntad con que elige a los predestinados, un acto de entendimiento con que ordena los medios para conseguir aquel fin [107].

Hay quienes parecen explicar la opinión de Suárez, como si Dios, después de haber predestinado al hombre y predifinido los actos con que ha de conseguir la gloria, eligiera, guiado por la ciencia media, las gracias con que el hombre infaliblemente pondrá aquellos actos. Dice el P. Cobos: "La doctrina sobre la eficacia de la gracia... que expone Suárez... se reduce a dos puntos: 1.° Dios determina... de antemano

---

106 *De praedest.*, l. 1, c. 13, n. 4, 10.

107 Billuart, *De Deo Uno* diss. 9, a. 1, § 1, 3, a. 2. R. Garrigou Lagrange, O. P., Dict. de Théol. Cath. *Prédestination*, t. 12, col. 2.981.

108 Scorraille, l. c, t. 1, l. 3, c. 2, n. 23. Véase qué incorrectamente habla L. Billot, S. J. (*De Deo Uno et Trino* quaest. 23-24, § 3, Romae, 1926) al suponer que, según Suárez, el decreto de predestinación es *anterior a la ciencia media* y que Dios hace uso de esta ciencia *después de aquel decreto* para la ejecución: "Alii, duce Suarezio, ponunt praedestinationem ante omnem praescientiam tam futurorum quam futuribilium. Per ipsos enim primum signum praedestinationis est actus voluntatis quo Deus absolute vult quosdam salvare, et absolute vult quosdam alios ad gloriam non eligere. Consequenter vero invenit divinus intellectus in infinitis thesauris suae scientiae mediae auxilia efficacia pro electis, inefficacia pro non electis." Al. Tanquerey (*Synopsis Theologiae Dogmaticae*, t. 2, n. 539, Parisiis, 1931), en vez de leer a Suárez copia a Billot, que, o no lo leyó o lo debió de leer muy de prisa. L. Janssen, S. T. D. (*De Deo Uno*, q. 23, a. 2, p. 431-4), también expone, incorrectamente, la opinión suareciana.

qué actos virtuosos quiere que ejecute el hombre. 2.° Luego, guiado por aquella presciencia con que conoce lo que haría tal hombre en cualquier caso y con cualquier gracia posible, elige para él las que le conducen a ejecutar tales actos..." [108].

No sabemos si Suárez habló alguna vez así, pero sí sabemos que tal modo de pensar no se reflejó ni en el tratado *De Verbo Incarnato*, ni en ninguna de sus obras posteriores [109].

En efecto. como ya hemos visto, cuando Suárez habla de medios de conseguir la gloria, no distingue normalmente entre actos, méritos y gracias, sino que designa con aquella palabra los actos que se han de poner con la gracia, y así los méritos. Esto supuesto, por la ciencia media que él exige como previa para la predestinación, Dios sabe ya, no sólo con qué actos el predestinado llegaría a la gloria, sino también en qué adjuntos de gracia los pondría, y por tanto cómo tendría El que mover al hombre para que éste, sin perder su libertad, infaliblemente pusiera aquellos actos [110].

Ahora bien, por el acto de voluntad que sigue a ese conocimiento, Dios elige ya sin más el fin y los medios, es decir, la gloria y los medios de gracia con que aquélla se ha de lograr. Así, cuando se le objeta [111] que parece decir con su opinión de la predestinación *ante praevisa merita*, que Dios, después de la intención, de nuevo, a nuestro modo de entender, consulta y piensa sobre la ejecución, lo cual ningún agente prudente y experto hace, responde que él ni siquiera ha pensado en decir que después de la elección sea necesaria nueva consulta antes de la ejecución, pues Dios, hecha la elección de los medios, sin más empieza la ejecución. Y aun añade que la ciencia condicional de los méritos futuros, si se dan estos o aquellos auxilios, es necesario *presuponerla* para que se pueda entender la intención eficaz de tal fin [112].

De hecho, a propósito del primer acto de Dios sobre los

---

109 Ese modo de pensar es acaso el de Belarmino, *De grat. et lib. arb.*, l. 2, c. 9, c. 15. Cf. DE LA SERVIERE, *La théologie de Bellarmin*, p. 593. París, 1908.

110 *De Verbo Incarn.*, d. 4, s. 12, n. 8; d. 5, s. 1, n. 8; *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 8.

111 ¿VÁZQUEZ?, In. 1, d. 89, n. 51-54.

112 *De concursu*, l. 3, c. 19, n. 8: "Nos enim nec cogitavimus umquam, post finitam consultationem et electionem, necessariam esse morosam repetitionem aut novam consultationem ad executionem inchoandam...; nam quilibet artifex expeditus ad agendum, et a fortiori Deus, facta electione mediorum, statim incipit executionem, adveniente tempore pro quo facta est electio. Solum ergo dicimus hanc executionem fieri per voluntatem ratione distinctam a priori intentione... Scientia conditionata futurorum meritorum, si haec vel illa auxilia conferantur... necessario praesupponenda est, ut possit intentio efficax talis finis in Deo intelligi.".

predestinados, después de haber hablado de la ciencia media como requisito previo a toda predestinación, pregunta si el primer acto absoluto y eficaz de la voluntad sobre los predestinados versa lógicamente antes sobre la gloria que sobre los medios de la gracia. Y expone una opinión ajena, según la cual, Dios decreta con un acto simplicísimo para el predestinado la gloria y los medios de gracia que previó eficaces, pero sin querer, aun lógicamente, antes la gloria que la gracia.

El en cambio sostiene que, pues el fin se intenta antes que los medios, hay que suponer que en Dios predestinante esa voluntad versa antes sobre la gloria como fin que sobre las gracias como medios. Y razona diciendo que en la intención o voluntad de dar la gloria va incluída la voluntad de los medios, o sea méritos o gracias, virtual, pero no formalmente, lo cual basta para que lógicamente aquélla sea anterior a ésta. Por eso dice que el decreto de dar la gloria es absoluto, pues si bien la gloria no se ha de dar sino bajo tal condición, con todo ésta es intentada absolutamente, al menos implícitamente, por aquel acto.

Y al punto añade que no es necesario que para esa prioridad de razón intervenga una consulta entre la intención del fin y la elección de los medios. Ni aun entre los hombres se requiere tal consulta entre la intención y la elección, para que haya entre ambas orden de razón. Y así él no admite en Dios, entre la voluntad del fin y la del medio, sino a lo más alguna ciencia como de visión, en cuanto que Dios, al decretar dar a Pedro la gloria, ve ya en sí esta intención, y tal ciencia se puede considerar como intermedia entre la voluntad del fin y la voluntad de los medios [113].

---

113 *De praedest.*, l. 1, c. 8, n. 1s... (n. 5) "Licet in illa intentione (dandi gloriam) virtualiter includuntur voluntas mediorum seu meritorum et gratiarum, non tamen formaliter, quod satis est, ut sit ratione prior... Ac denique... illud decretum ut praecise terminatum ad gloriam, non est conditionatum, sed absolutum, quia licet effectus gloriae in re ipsa conferendus non sit, nisi posita tali causa vel conditione, tamen haec ipsa conditio est etiam absolute volita saltem implicite et virtualiter per illum actum... (n. 7). Respondetur falsum... esse quod assumunt, oportere ut intercedat consultatio inter intentionem finis et electionem mediorum, ut sit inter illas ordo rationis... (n. 12). Licet gratis demus oportere, ut inter voluntatem finis et medii intercedat aliqua scientia ut sit ordo inter illas, etiam in Deo reperiri aliquo modo... Nam Deus postquam vult libere aliquid extra se producere, statim scit se id velle, videndo in se decretum liberum quod prius ratione non videbat, ut iam praesens... Sic ergo dum intendit dare Petro gloriam; videt in se hanc intentionem; haec autem... scientia potest optime... intelligi, ut media inter illam intentionem finis et voluntatem mediorum..."

Se ve, pues, que para Suárez, entre el decreto de dar la gloria y el de dar la gracia como medio para aquélla, no se interpone la ciencia media, sino que, previo el conocimiento de la ciencia media, procede por un mismo acto de voluntad a la intención del fin, y en consecuencia a la elección de los medios, y de hecho creemos poder afirmar que en ninguna parte dice Suárez que en Dios predestinante, después del acto de voluntad sobre el fin y los medios, se distingue un acto ulterior de entendimiento para buscar por la ciencia media las gracias congruas.

Pasemos adelante. La ciencia media, pues, se requiere para explicar la predestinación. Pero esta idea, si no se entiende bien, puede llevar a lamentables equívocos; por eso Suárez se esfuerza en puntualizar minuciosamente su relación con la predestinación.

Ante todo nos dice Suárez, con una fórmula general, que la ciencia de los condicionales no es la predestinación, ni pertenece a ella intrínsecamente, pues mientras aquella ciencia por parte de Dios es necesaria, y como natural, la predestinación es un acto libre; ni es efecto o a modo de efecto de la predestinación, pues es anterior a ésta y no es libre por parte de Dios [114]. De hecho la ciencia media no importa relación a un efecto que haya de existir, como importa la ciencia de visión, y por tanto no depende de un decreto absoluto de Dios, aunque sí dice relación al efecto en cuanto futurible, y así supone un decreto divino condicional de concurrir [115].

Por lo mismo establece Suárez, al decidir la cuestión de si Cristo nos mereció la predestinación, que la ciencia media previa a ésta no cae ni puede caer bajo el mérito de Cristo, pues es necesaria en Dios y además en virtud de ella Dios ningún bien da a la criatura, ni ve nada como absolutamente futuro [116].

Pero en lo que insiste sobre todo es en afirmar que la ciencia media no es causa de la predestinación, pero que es *condición necesaria previa a ella, aunque sólo de parte de Dios,* como le oiremos: "Relinquitur ergo ut sit aliquo modo ratio vel conditio praevia ad praedestinationem. Neque tamen

---

114 *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 19: "Fatemur... hanc scientiam non esse praedestinationem ipsam, nec ad illam intrinsece pertinere, quia haec scientia ex parte Dei necessaria est, et suo modo naturalis, praedestinatio autem est actus liber... Unde etiam clarum est, scientiam illam non pertinere ullo modo ad praedestinationis effectus, vel quasi effectus, cum praecedat et non sit libera ex parte Dei.".

115 *De grat.*, proleg. 2, c. 6, n. 16.

116 *De Verbo Incarn.*, d. 41, s. 4, n. 7.

inde sequitur dari causam vel rationem praedestinationis ex parte meritorum hominis, ut aliqui vehementer obiciunt" [117]. Lo que Dios ve por la ciencia media, no es razón de la misma predestinación, sino sólo un medio previsto como posible para realizarla, si Dios quisiera usarlo [118].

A propósito de una objeción que se opone a su opinión, de que en la voluntad divina predestinante se distingue *voluntas intendens* y *voluntas exequens,* porque con ella parecería decir que en el orden de la intención Dios elige al hombre por haber previsto los méritos con que podría llevarle al fin, responde nuestro teólogo que esto "plane repugnat", ya que, dado que lo condicional nada pone en la existencia, aquellos méritos condicionalmente conocidos no son dignos de remuneración, y, por tanto, no son causa de la elección [119].

Con todo, algunos adversarios de la ciencia media se hacen fuertes, según le hemos oído, en que, puesta ella, los méritos condicionales son por parte del hombre causa o razón de la predestinación. Pero él les contesta con la fórmula de que así, o puesta la ciencia media, Dios no predestina al hombre *propter talia merita,* sino más bien *per talia merita.* Esa ciencia, dice, no es por parte del hombre como condición necesaria para la predestinación, como si ella propusiera a Dios alguna razón por parte del hombre, que a modo de mérito le moviera a predestinarle, pues lo que no existe ni se conoce como absolutamente futuro, no puede fundar una razón motiva.

Según eso, explica, la ciencia media es necesaria sólo por parte de Dios, y esto exclusivamente, en cuanto que propone a Dios un objeto predefinible para existir infaliblemente y para que pueda tener en la mente de Dios razón de medio eficaz y como tal sea elegido y así sea intentado como fin próximo. Por tanto, no es que haya en el objeto de la ciencia media más razón motiva que la de próximamente final, que no repugna a la predestinación, ya que Dios no predestina al hombre porque tiene o ha de tener méritos, sino para que los tenga [120].

---

117 *De praedest.,* l. 1, c. 7, n. 19s.

118 *De Verbo Incarn.,* d. 4, s 12 n. 9: "Hoc ergo modo intelligimus facile, totam praedestinationem praesupponere praescientiam futurorum, non absolute, sed conditionate; quae futura sic praevisa non sunt ratio ipsius praedestinationis, sed solum sunt media praevisa ut possibilia ad exequendam ipsam praedestinationem, si Deus illis uti voluerit.". Cf. Ibid. d. 5, s. 1, n. 10.

119 *De concursu,* l. 3, c. 19, n. 8. Cf. VÁZQUEZ? In. 1, d. 89. n. 55s.

120 *De praedest.,* l. 1, c. 7, n. 20: "Neque tamen inde (ex praerequisita scientia media) sequitur, dari causam vel rationem praedestinatio-

Ello es natural, pues en toda sana opinión nadie es elegido a la gloria sin que Dios sepa de antemano el modo de lograr ciertamente su intento. Y puesto que la elección de los adultos es a la gloria, no como quiera, sino como premio, supone en Dios previo conocimiento de los méritos, no como futuros simplemente, sino como posibles con la gracia, y por tanto como condicionalmente futuros, es decir, si Dios quiere crear al hombre y darle tal gracia. La elección, pues, no es *propter merita* si ese *propter* indica razón motiva; pero los méritos son para la obtención del fin medios necesarios, sin cuyo previo conocimiento nadie puede intentar algo prudentemente [121].

Concretando más, nos dice Suárez, y se lo hemos oído ya, que el acto bueno condicional, que no es razón de la predestinación, pero sí condición necesaria por parte de Dios, tiene razón de *fin próximo* en el sentido de que Dios da el auxilio para que el hombre use bien de su libertad, y lo da por tanto por tal uso como fin próximo [122]. Y más en particular declara

---

nis ex parte meritorum hominis, ut aliqui vehementer obiciunt... Et nihilominus inde (in opinione obicientis ex eo quod Deus praesciat hominem meriturum esse gloriam, si ei dentur auxilia praedeterminantia) non fit praedestinare Deum hominem propter talia merita, sed potius praedestinare illum per talia merita, ergo nec in nostra sententia id sequitur... Non est ergo illa praescientia praevia ad praedestinationem tamquam conditio necessaria ex parte hominis, sed ex parte Dei: i. e. non est necessaria, quia... proponat divinae voluntati rationem aliquam ex parte hominis, quae moveat illum per modum meriti ad praedestinandum illum; quia in re quae nec est nec congnoscitur ut aliquando futura, non potest talis ratio motiva fundari. Solum ergo est necessaria, ut obiectum illud proponatur Deo tamquam praedefinible, ut infallibiliter futurum, et ut possit habere rationem medii efficacis in mente Dei, ut sub illa ratione eligatur, vel etiam ut finís proximus intendatur. Unde non sequitur quod sit in illo obiecto alia ratio movens, praeter finalem, quae non repugnat praedestinationi...; praedestinat enim Deus hominem, non quia habet, vel habiturus est merita, sed ut illa habeat..."

121 *De scientia Dei*, l. 2, c. 6, n. 7.

122 *De praedest.*, l. 2, c. 20, n. 26s: "Dico, licet ante praedestinationem necessario supponatur in Deo ordine rationis praescientia futurorum operum ex gratia sub conditione, si talis gratia detur, non tamen supponi absolutam praescientiam eorum, ideoque talia opera posse esse, et necessario esse causam praedestinationis quoad primum effectum gratiae eius, per modum finis, non tamen per modum meriti aut conditionis moventis Deum ad dandum talem effectum... Si Deus praedestinatos elegit ad sanctitatem praescivit sane, quibus mediis illos esset ad sanctitatem infallibiliter perducturus, alias fuisset electio sine prudentia; ergo ante illam electionem necessario supponitur illa praescientia... Neque ex hac praescientia sequitur, illud bonum sic praescitum sub conditione esse meritum auxilii praevenientis, quod ad illud datur, vel praedestinationis eius, sed solum sequitur esse rationem per modum finis. Ut enim homo pium usum suae libertatis habeat, vult illi dare Deus tale auxilium; dat ergo

Suárez que la ciencia media del acto libre no basta para que esa cooperación de la criatura sea razón meritoria o dispositiva de la predestinación, sino sólo para que sea buscada como fin próximo respecto de otros medios que le deben preceder en el orden de la ejecución, como es la misma gracia excitante. Pues Dios llama al predestinado a convertirse y a cooperar libremente, ya que esta cooperación es una acción parcial en la conversión, y de ahí que tal cooperación sea elegida por Dios como medio, o parte de un medio necesario, para obtener el fin de la predestinación. Ahora bien, esta relación de fin y medio no quita la gratuidad de la predestinación, pues la ordenación de dar tal medio depende sólo de la gratuita voluntad de Dios [123].

Así, pues, según Suárez, la ciencia media es *condición necesaria* para la predestinación, pero *no por parte del hombre,* como si éste presentara a Dios algún mérito para ser elegido, sino *sólo por parte de Dios,* para que El pueda conocer los medios eficaces para obtener el fin de la predestinación, y en tal sentido *como razón final próxima,* es decir, como un objeto que Dios puede directamente procurar en orden a conseguir su intento último. La ciencia media, pues, excluye la

---

tale auxilium propter talem usum tamquam propter proximum finem... (n. 27)... Praescientia absoluta futurorum meritorum ex gratia supponit voluntatem dandi gratiam et sic supponit aliqua ex parte praedestinationem. Scientia autem conditionata non supponit talem voluntatem in Deo ut iam habitam, sed solum sub conditione si habeatur: quae conditionalis nondum ponit in esse talem voluntatem, et ideo talis praescientia non supponit ulla ex parte praedestinationem; quin potius supponitur ad illam et ad habitudinem finis necessaria est et sufficit, ad aliud autem genus movendi per modum meriti vel alio simili sufficere non potest."

123 *De praedest.*, l. 2, c. 23, n. 31s: "Superest difficultas in nostra sententia, quia praedestinatio dicit providentiam infallibilem mediorum... At talis providentia non potest esse infallibilis nisi supposita praescientia cooperationis liberae hominis... ergo non possunt praeordinari (media efficacia), nisi ex praescientia infallibili talis cooperationis, ergo cooperatio illa supponitur ut conditio necessaria ad praedestinationem illius effectus, qui per illam futurus est, ergo supponitur ut aliquale meritum praevisum, quod saltem de congruo possit esse causa unius vel alterius effectus praedestinationis. Respondeo... Dicendum ergo est, inde solum inferri supponi praescientiam conditionatam liberae cooperationis, quae non sufficit ut illa cooperatio sit ratio meritoria vel dispositiva, sed solum ut sit intenta per modum finis proximi respectu aliorum mediorum, quae ante illam praecedere debent in executione, i. e. respectu ipsius vocationis... Vocat enim Deus praedestinatum, ut cum effectu convertatur atque ut libere cooperetur, nam sub conversione haec cooperatio includitur ut partialis actio, et consequenter etiam sequitur ut sit a Deo... praedefinita eadem cooperatio ut medium vel pars medii necessarii ad finem gloriae qui iam supponitur intentus. Haec autem habitudo finis aut medii non tollit gratuitam praedestinationem, quia ordinatio Dei dandi tale medium... est... ex sola gratuita voluntate Dei".

causa meritoria por parte del hombre, no la razón final próxima con respecto a Dios.

Según hemos visto, una idea sin cesar repetida por Suárez es que la ciencia media y en concreto los méritos condicionales, no son razón meritoria de la predestinación, pues no son nada, pero son por parte de Dios "conditio necessaria, ut tale medium constituatur in ratione medii infallibilis, et consequenter per praedestinationem eligibilis, quamvis electio semper maneat in sola liberalitate Dei" [124]. Con todo, en el manuscrito *De Praedestinatione* tiene una afirmación, que, separada del contexto y sin aclaración, suena extrañamente, ya que parece conceder que el buen uso de la libertad con la gracia previsto por la ciencia media es en sí mismo condición necesaria para la predestinación.

Sus palabras son éstas: "Praedestinationis adultorum est conditio sine qua non praedestinarentur usus bonus liberi arbitrii ex gratia procedens praevisus et cognitus non quidem scientia visionis quae supponit decretum divinae voluntatis, sed praescientia conditionata quae est ante decretum..." Luego los méritos condicionales, ¿son razón, aunque sea de pura condición, por parte del hombre de la predestinación?

El mismo Suárez declara al punto el sentido de su afirmación: "Non ita intelligo hanc conclusionem ut bonus usus arbitrii sic praecognitus fuerit causa vel conditio adaequata qua posita omnes qui sic sunt bene usuri arbitrio praedestinentur, et qui non sunt visi, reprobentur, neque ita ut bonus ille usus sit mensura donorum supernaturalium quoniam revera non ita est, sed sic intelligo ut necessario quicumque praedestinantur visi sint scientia illa conditionata bene usuri arbitrio et in gratia decedere".

Es decir, que el conocimiento del condicional del mérito es condición previa necesaria por parte de Dios para una infalible predestinación, pero sin que aquel mérito sea por parte del hombre de algún modo razón o causa o condición necesaria para dicha predestinación. Y es lo que al punto explica Suárez: "Est ergo haec praescientia conditionata necessaria ad praedestinationem non tam ex parte praedestinati quam ex parte Dei necessario cognoscentis per hanc scientiam quidquid sub conditione est futurum".

Además, poco antes había escrito: "Nulla datur causa nec ratio ex parte nostra neque ex parte Dei quare scilicet hunc hominem in particulari potius praedestinavit quam illum quem reprobavit, sed tantum potest referri in liberam volun-

---

124 Ibid. n. 32.

tatem Dei et in causam..." [125]. Luego la única causa o razón de la predestinación es la voluntad de Dios.

Nótese con todo que la opinión del que dijera que los méritos condicionales *ex gratia*, pues éste es el supuesto en que hablamos, son al menos condición necesaria para la predestinación, de parte del predestinado, de ningún modo coincidiría con la semipelagiana de que los niños que murieron antes del uso de razón fueron elegidos por sus méritos condicionalmente previstos, dado que los semipelagianos hablaban de méritos fundados, en último término, no en la gracia, sino en la naturaleza. De ahí que más tarde, a propósito de la proposición: "ergo bonus usus liberi arbitrii ex parte praedestinati fuit saltem necessaria conditio ut ille potius quam alius praedestinatus fuerit", diría Suárez: "Respondetur non defuisse graves et antiquos theologos qui ita censuerint, quorum opinio hactenus nulla censura digna ab Ecclesia iudicata est. Verumtamen nobis nec vera videtur, nec est necessaria, quia non sequitur ex nostra sententia, quidquid sit de illius qualitate" [126]. Nótese que esos graves teólogos hablan de méritos condicionales, pero *ex gratia*.

Pero quitada de los méritos condicionales toda razón de causa o de condición necesaria por parte del hombre ¿hay alguna dificultad en admitir que Dios, por pura liberalidad, confirió auxilios más copiosos a los que por la ciencia media previó que cooperarían? En su manuscrito *De Praedestinatione*, Suárez creyó que no la había, y escribió: "His tamen quae diximus nihil obstat quominus Deus praestet aliquando abundantiora auxilia his quos videt per hanc scientiam recte usuros gratia..." [127]. Mas es lo cierto que esa idea no vuelve a aparecer, creemos, en ninguno de los tratados ya publicados de Suárez.

Según lo dicho hasta aquí, la ciencia media es necesaria para la predestinación. De ahí se sigue que lo es también para sus efectos, es decir, para que en virtud de la predestinación sean hechos. Pero, ¿lo es con respecto a los mismos efectos considerados en sí mismos? Suárez responde que esto no se sigue de lo primero y lo niega; pues aquellos efectos, o sea los actos buenos que son medio para la gloria, tomados en sí mismos y por lo que hace a su producción, podrían existir aun sin predestinación propiamente dicha. Y la razón *a priori* es que para que un efecto sea futuro, basta que Dios dé al hombre todos los principios necesarios para aquel acto y que

125 Mnsc. *De praedestinatione*, a. 5, q. 2, concl. 2-3; fol. 48v., 49r.
126 *De vera intell.*, c. 12: Vivès, t. 10, p. 367s.
127 Mnsc. *De praedest.*, ibid., concl. 3; fol. 49v.

de su parte le ofrezca el concurso conveniente y luego le deje obrar, dispuesto a ayudarle, si él así no se sostiene; todo lo cual podría darse aun sin predefinición absoluta del acto, mirado en sí mismo [128].

Con esto damos por terminadas nuestras indicaciones sobre el recurso de Suárez a la ciencia media en la predestinación. Nos podríamos alargar mostrando el uso que hace de ella en otras cuestiones teológicas, intrínsecamente ligadas a la predestinación, especialmente en la reprobación. Pero, según dijimos, los principios de aplicación se repiten, dada la naturaleza de la ciencia media, en aquéllas; por eso preferimos omitirlas por ahora.

Por lo demás, cuanto hemos expuesto relativo a la Cristología y a la Predestinación, basta para declarar qué a fondo aquel joven profesor de Roma de 1582-3, se convirtió, de adversario de la ciencia media, en su más ferviente devoto, y cómo hizo de ella un ágil vehículo que le permitió moverse con desembarazo en campos teológicos bien diversos y no pocas veces muy oscuros.

José Sagüés, S. J.

Facultad teológica de Oña (Burgos).

---

128 *De praedest.*, l. 1, c. 7, n. 21: "Addendum vero ultimo est et valde considerandum, aliud esse hanc scientiam (i. e. conditionatam) esse per se ac simpliciter necessariam ad effectus qui praedestinantur, aliud vero esse necessariam ad praedestinationem et consequenter ad ipsos effectus, ut praedestinatione fiat (?). Hactenus enim solum diximus hoc secundum, ex quo non sequitur primum, nec in rigore verum est, quia praedestinatio seu praefinitio non est ex parte effectus simpliciter necessaria, ut effectus aliquando sint...: Ergo ex eo quod praescientia illa sit necessaria ad praefinitionem, non sequitur esse necessariam ad effectum ipsum praefinitum, secundum se spectatum. Ratio autem a priori est, quia ut effectus sit futurus, satis est quod Deus velit dare voluntati creatae omnia principia necessaria ad talem actum, iuxta exigentiam eius, et quod offerat ex parte sua concursum necessarium et eiusdem ordinis cum actu, et quod sinat arbitrium operari, paratus illud iuvare, si per ipsum non steterit; nam his positis, praecise et absque alio adiuncto stat, illum effectum esse futurum vel sequi, cooperante libero arbitrio".

Suárez, Mariólogo

INTRODUCCION

En 1592 publicaba Suárez en Alcalá el tomo 2.º de sus Comentarios a la tercera parte de la *Summa Theologica* de Santo Tomás. La aparición de este volumen inicia una nueva época en la historia de la Mariología. Las 23 primeras disputaciones, consagradas a estudiar sistemáticamente los misterios y las prerrogativas de la Madre de Dios, forman la primera Teología Mariana estrictamente científica. No es que Suárez no tuviera precursores. Antes de él se habían escrito innumerables tratados mariológicos de los más diversos géneros. Sobre las glorias de María se habían compuesto sermones, homilías, comentarios escriturísticos, piadosas contemplaciones, curiosas disquisiciones, tesis teológicas, acaloradas polémicas, vastas compilaciones o enciclopedias, hasta diccionarios marianos. Pululaban los mariólogos, muchos de ellos doctísimos. Ciñéndonos a los más notables, merecen mencionarse, en el siglo XII, Eadmero y San Bernardo; en el XIII, Ricardo de San Lorenzo, Conrado de Sajonia, Jacobo de Vorágine, y sobre todo los tres grandes Doctores San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino; en el XIV, el B. Ramón Lull y Raimundo Jordán, el sabio Idiota; en el XV, Dionisio Cartujano y Bernardino de Busti; en el XVI, el Cardenal Cayetano, Santo Tomás de Villanueva, el B. Juan de Avila, Salmerón y señaladamente San Pedro Canisio, el único que tal vez podría disputar a Suárez la palma de la primacía. Pero ninguno de estos autores produjo una obra que por su amplitud e integridad, por su estructura armónica, por la precisión y valoración de las afirmaciones, por el uso metódico de las fuentes y de los principios teológicos, pueda denominarse una Mariología científica. La Mariología, cual hoy la entendemos, fué una creación del talento genial de Suárez; quien, recogiendo y aquilatando los materiales acumulados por los siglos, contrastan-

311-337 ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS 22 (1948) 167-193

do las opiniones opuestas con la tradición patrística y con la razón teológica, organizando sistemáticamente las verdades o tesis mariológicas, construyó una obra científica, consistente y armónica, digna de la Madre de Dios. Tal fué el juicio que de la obra de Suárez hizo su noble rival Gabriel Vázquez, del cual escribe su contemporáneo Juan Eusebio Nieremberg: "Era grande la estimación con que hablaba del P. Francisco Suárez y de sus escritos. Alababa mucho el tomo de *Vita Christi,* añadiendo que era muy benemérito de la escuela, *la cual,* dijo una vez, *debe mucho al P. Francisco Suárez por haber sido el primer teólogo que ha reducido a estilo escolástico y averiguado con rigor teológico todo lo tocante a la vida y excelencia de la Purísima Virgen Señora nuestra*" [1]. El mismo Suárez, con tanta modestia como verdad, atestigua la originalidad de su obra mariológica, cuando en el prefacio (n. 2) escribe: "Neque existimandum est, praesentis disputationis materiam, ex ea praesertim parte quae ad B. Virginem spectat, esse ab instituto scholastico alienam..., quia Doctores scholastici brevissime illam attingunt". Y añade con sobrada razón, que luego han reconocido todos los teólogos: "Ego enim, post ipsius Dei ac Christi cognitionem, nullam aut utiliorem aut viro theologo digniorem esse existimo. Neque intelligo cur de gratia angelorum deque illorum meritis ac statu viae ac denique de eorum gloria ceterisque scientiae et gratiae donis et ministeriis seu officiis tam accurate theologi disputent, de angelorum vero regina eiusque dignitate, gratia, scientia, meritis ac singulari felicitate, longe maiori diligentia disserendum non sit; cum haec doctrina et per se dignior ac iucundior et ad pietatem magis sit accommodata, et (ut Aristoteles dixit) melius sit de rebus altioribus vel pauca coniectare, quam inferiores certitudine etiam mathematica cognoscere; eo vel maxime quod maior ac certior cognitio potest de gratia et gloria B. Virginis, quam angelorum, ex principiis fidei ratiocinando colligi".

No es difícil señalar las principales características, ya antes insinuadas, de la obra suareziana: *amplitud* e integridad, con que abarca todos los problemas de la Mariología; *plenitud* y profundidad, con que los estudia a fondo bajo todos sus aspectos; *rigor teológico* en la precisión de los conceptos, en el grado de certeza o probabilidad que se da a las diferentes afirmaciones, en la solidez de la argumentación documental o racional, que está a la altura de los demás tra-

---

1 *Varones ilustres de la Compañía de Jesús,* 2ª ed., t. 8, p. 374. Bilbao, 1891.

tados teológicos; *erudición* patrística, extensa y aquilatada, asombrosa para su tiempo; *ortodoxia* doctrinal, exenta de toda opinión aventurada o peligrosa; *sensatez* y mesura, ajena a las exageracions y barroquismos; *piedad* Mariana, tan mansa como hondamente sentida; *originalidad* personal, así en plantear o formular por primera vez varios problemas, como principalmente en haber dado estado teológico y unidad sistemática a la Mariología.

Grandes son, sin duda, estos méritos de la obra suareziana; méritos, que hacen al Doctor Eximio acreedor al título de padre de la moderna Mariología. Sin embargo, todos estos méritos, fácilmente comprobables, quedan, por así decir, en la sobrehaz: en el fondo se perciben ciertos impulsos de superación, ciertas intuiciones geniales, rápidas vislumbres o luminosas sugerencias, que descubren dilatados horizontes y abren nuevas vías a la Mariología. La de Suárez no es un sistema cerrado y fosilizado: es un organismo vivo, destinado a ulteriores desenvolvimientos. Recoger estas sugerencias, que fácilmente pudieran pasar por alto a un lector menos atento, es lo que ahora nos proponemos.

En tres grupos principales pueden distribuírse estas sugerencias mariológicas de Suárez. El primero se refiere al problema fundamental de la divina maternidad; el segundo a la gracia santificante de María; el tercero a su acción soteriológica.

I. DIVINA MATERNIDAD

No es mérito extraordinario de Suárez el haber formulado con toda precisión el dogma de la divina maternidad. Rechazando resueltamente las explicaciones aventuradas de algunos teólogos, que comprometían la verdad dogmática, escribe: "Censeo enim non potuisse proprie Verbum aut Deum dici filium Virginis, si in ipsomet instanti conceptionis non terminasset humanitatem in utero Virginis". Tal era la explicación de Santo Tomás, y tal la de los Santos Padres; "omnes enim ad convincendum Nestorium supponunt, tamquam principium necessarium, unionem factam esse in eodem humanae conceptionis momento" (1, t, 12). Y da la razón: "quia in eo casu, es decir, si la unión hubiera sido posterior a la concepción, Verbum nullo modo terminasset conceptionem seu generationem ex Virgine; non ergo posset dici conceptus vel natus ex illa; ergo nec posset dici filius, neque Virgo Mater Dei". Y prosigue profundizando en esta misma razón: "Negatur ergo ad hanc denominationem seu communicationem (idiomatum)

sufficere assumptionem naturae ab alio productae, sed necessarium esse hanc assumptionem fieri, ita ut persona assumens terminet aliquo modo ipsam conceptionem et generationem" (1, 1, 13). Desde el punto de vista histórico y dogmático es difícil expresar con mayor verdad y claridad el hecho del gran misterio. Pero al teólogo católico corresponde, no solamente demostrar la verdad dogmática por las fuentes de la divina revelación: ésta asegurada, se esfuerza, dentro de lo posible por hallar alguna explicación racional, que esclarezca las tinieblas del misterio. Y aquí entra la originalidad de Suárez.

Su mérito principal se halla tal vez en haber señalado con toda precisión y crudeza el punto difícil y como el nudo del misterio. "Sed hinc oritur, dice, gravis difficultas, huius loci propria. Quia tota actio Virginis terminata fuit in humanitate prius natura quam assumeretur a Verbo, et ex vi actionis eius non fuit secuta assumptio, sed solum ex voluntate et efficientia Dei; ergo non potest propter hoc dici Mater Dei". Y prosigue estrechando el nudo: "Patet consequentia: tum quia ipsa nullo modo effecit ut Deus sit homo...; tum etiam quia quoad hoc idem valere videtur ordo naturae quod temporis; si autem Deus post totam illam actionem Virginis assumptionem per aliquod tempus distulisset, non posset Virgo dici Mater Dei, licet postea fieret assumptio, ut ostensum est; ergo idem est de ordine naturae; quia haec denominatio non tam pendet ex tempore, quam ex naturali connexione actionum" (1, 1, 14). En suma, la grave dificultad está en que la unión hipostática, aun cuando cronológicamente sea simultánea a la concepción de la humanidad de Cristo, empero en el orden de naturaleza es posterior a ella; y esta posterioridad *natural* impide que la generación virginal se termine propiamente en el Verbo; en otros términos, la acción generativa de María no tiene *conexión natural* con la unión hipostática. ¿Cómo resuelve Suárez la grave dificultad?

Ante todo, no es pequeña gloria de Suárez el haber descartado una falsa solución. Dice así: "Propter principalem difficultatem responderi potest B. Virginem attigisse per veram ac physicam efficientiam unionem hypostaticam cum Verbo". Pero semejante solución es más aparente que real. Y esto por dos razones. Primera: porque la hipótesis de esa acción física es menos probable y no satisface. Segunda y principal: "Quia, esto, B. Virgo effecisset hanc unionem, id solum fuisset instrumentaliter, et non per modum matris generantis; ergo hoc genus efficientiae nihil refert ad explicandum quomodo Beata Virgo sit Mater Dei" (1, 1, 15). Retengamos

esta razón luminosa: para verificar la propiedad de la maternidad divina la generación virginal debe terminarse en el Verbo "per modum matris generantis": debe ser acción propiamente generativa.

Descartada esa inepta solución, dos son las soluciones que propone Suárez: una básica, otra complementaria. La solución básica declárala así: "Aliter ergo respondetur, ut B. Virgo proprie ac vere dicatur Mater Dei, satis esse quod in eodem instanti temporis, in quo anima Christi unita est corpori concurrente B. Virgine concursu materno..., in eodem (inquam) momento anima, corpus et humanitas unita sint Verbo; sicut e contrario iudaei dicuntur interfecisse Deum, quia per actionem eorum dissoluta est unio animae cum corpore, et consequenter humanitas ut sic separata est a Verbo. Et utriusque ratio est, quam D. Thomas attigit infra, quaest. 35, art. 1; quia, sicut agere, ita et nasci seu generari est proprium suppositorum" (1, 1, 16). Dos principios de solución, al parecer inconexos, comprende esta respuesta: 1) la simultaneidad cronológica de la generación maternal con la unión del alma, del cuerpo y de la humanidad con el Verbo; 2) el axioma metafísico de que la generación (pasiva), lo mismo que la acción, es propia de los supuestos. Pero la simultaneidad cronológica no responde al *orden de naturaleza* señalado en la dificultad; la propiedad de los supuestos, argüirá la necesaria *conexión natural de las acciones*, pero no la explica. La primera solución, sola, no resuelve adecuadamente la grave dificultad. Por esto añade Suárez: "Hoc autem optime declaratur, supponendo... animam et carnem Christi prius natura esse unita Verbo quam inter se. Hinc enim fit animam et carnem Dei ex vi actionis seu concursus B. Virginis fuisse inter se unita ad componendum, non tantum humanitatem, sed etiam hunc hominem, atque adeo B. Virginem esse Matrem huius hominis, et consequenter Dei, per communicationem idiomatum" (1, 1, 16). La clave de la solución está en que la unión de los dos componentes humanos (alma y cuerpo) con el Verbo de Dios es lógicamente anterior (*prior natura*) a la unión de ambos entre sí. Esto supuesto, como quiera que la acción o concurso maternal de la Virgen se extiende hasta esta unión última del alma con el cuerpo, bien puede decirse que por la *conexión natural de las acciones* la generación virginal se termina con toda propiedad en el supuesto teándrico. Si es verdad que la Virgen contribuye maternalmente a la unión del alma de Dios con la carne de Dios, también será verdad que contribuye a la generación del Hombre-Dios.

Tal es la solución, ingeniosa y sutil, dada por Suárez, que sería definitiva, si el supuesto en que se basa, en vez de ser una hipótesis meramente probable, fuera una verdad cierta, comúnmente admitida por los teólogos. De todos modos, tampoco debe olvidarse que no es lo mismo demostrar una tesis que solventar una dificultad. Si para lo primero se exigen argumentos ciertos, para lo segundo bastan explicaciones razonables.

Explícitamente no dice más Suárez, ni para resolver la grave dificultad, ni para asentar positivamente la verdad de la maternidad divina de María. Pero apunta ciertas sugerencias, que han abierto o pueden abrir camino a ulteriores explicaciones, más profundas, de la divina maternidad.

En este punto lo que más interesa es determinar exactamente la conexión intrínseca y natural que pueda haber entre la generación materna y la unión hipostática. Semejante conexión difícilmente podrá señalarse dentro del género de la causalidad eficiente; lo que acaso no sea ya tan difícil es descubrirla en el género de la causalidad final. ¿Existirá alguna orientación u ordenación teleológica hacia la unión hipostática, tal que pueda ser considerada como una exigencia connatural de la encarnación del Hijo de Dios?

Para evitar confusiones conviene tener presente que se trata de una ordenación, no puramente moral o jurídica, cual sería la de los previos merecimientos, sino ontológica o física; de una ordenación además, no meramente extrínseca, cual sería la libre disposición de la divina voluntad (*finis operantis*), sino intrínseca u objetiva (*finis operis*), es decir, de una tendencia connatural a la unión hipostática como a su término propio. Hay que averiguar, pues, si Suárez admite o insinúa semejante ordenación teleológica de la generación virginal a la unión hipostática.

No insistiremos en la expresión, tan frecuentemente repetida por Suárez, y por todos, que la generación de María *se termina* en la persona del Hijo de Dios. Esta *terminación*, si no ha de ser puramente accidental u ocasional, como no lo es, presupone una tendencia hacia la unión hipostática. Más significativa es, por ser insólita y propia de Suárez, esta otra expresión, con la cual precisamente pretende declarar la índole física de la divina maternidad: "B. Virgo vere ac proprie concurrit ad fabricandum corpus Deo" (1, 2, 2). Este dativo "Deo" expresa el término o fin al cual se ordena la generación virginal.

Esta finalidad intrínseca de la generación virginal parece explicar el profundo sentido de otra expresión suareziana, que

a algunos ha parecido atrevida o inexacta. Dice y repite el Doctor Eximio que la divina maternidad pertenece intrínsecamente al orden de la unión hipostática. He ahí sus palabras: "Haec dignitas matris est altioris ordinis, pertinet enim quodammodo ad ordinem unionis hypostaticae; illam enim intrinsece respicit, et cum illa necessariam coniunctionem habet" (1, 2, 4; cf. 22, 3, 6; 22, 3, 8). Merecen notarse las dos expresiones "intrinsece respicit" y "necessariam coniunctionem". La primera señala una ordenación intrínseca, la segunda una conexión necesaria entre la divina maternidad y la unión hipostática. Si la divina maternidad perteneciese al orden de la unión hipostática solamente por razón del término, que sin duda le es extrínseco, la pertenencia a este orden supremo debería llamarse puramente extrínseca; mas si pertenece a él por una tendencia propia, interna y connatural, la pertenencia debe ya considerarse intrínseca. El orden de la unión hipostática no está constituído únicamente por la misma unión, sino también por todo el orden de realidades que, por así decir, giran en torno de ella. Y entre todas estas realidades la que más necesaria y estrechamente está relacionada con la unión es su producción o generación, es decir, la divina maternidad. En consecuencia, la ordenación teleológica de la divina maternidad hacia la unión hipostática explica su pertenencia intrínseca al orden de esta unión; y esta pertenencia, a su vez, comprueba la ordenación teleológica.

Mas, ¿en qué realidad física radica esta ordenación teleológica de la maternidad de María hacia la unión hipostática? Tiene Suárez otra expresión también insólita, en que no se ha reparado suficientemente, y cuyo alcance tal vez no previó o midió el mismo Suárez. Pero ahí está esta frase asombrosa, en medio de ciertas imprecisiones: "Fuit denique eius virginitas propter altissimum finem a Deo ordinata". Divina ordenación teleológica de la virginidad de María. "Nam et ad Filii generationem ordinata est (quod est admiratione dignissimum), et ad consecrandum Deo thalamum, ex quo factus homo nasceretur, quo nihil potest perfectius ac excellentius intelligi" (6, 3, 7). Dos fines señala Suárez a la admirable virginidad de María: uno de orden físico ("ad Filii generationem"), otro de orden moral ("ad consecrandum Deo"). Ambos fines se merecen atenta consideración.

La virginidad de María *fué ordenada* por Dios *a la generación del Hijo.* Generalmente suele considerarse la virginidad de María ya como elemento adverso a la fecundidad maternal o como obstáculo milagrosamente superado, ya como elemento concomitante, que milagrosamente se compagina con

la maternidad; Suárez, en cambio, la considera precisamente como algo positivamente ordenado a la fecundidad, es decir, como coeficiente sobrenatural, como modalidad o como última formal determinación de la maternidad del Hijo de Dios. La relación o conexión de la virginidad con la maternidad divina tiene para Suárez, no signo negativo o neutro, sino signo positivo. Conforme a esto, ¿podría decirse que la virginidad transcendente de María, considerada como coeficiente o constitutivo diferencial añadido a la fecundidad natural, eleva a ésta a la categoría de divina maternidad? Que algo de esto vislumbró Suárez, dálo a entender el insólito paréntesis ponderativo que intercala, tan ajeno a su ordinaria serenidad, ataraxia o sofrosine: "quod est admiratione dignissimum". Por lo demás esta sugerencia de Suárez se halla frecuentemente expresada en la tradición patrística, que San Bernardo formula diciendo: "Neque enim filius alius Virginem, nec Deum decuit partus alter" (ML 183, 1.005). Este *virginidad fecunda* o *fecundidad virginal,* como dicen los mismos Santos Padres, acaso sea la clave para muchos problemas referentes a la divina maternidad y a toda la Mariología.

Otro fin, moral, señala Suárez a la virginidad de María: "ad consecrandum Deo thalamum". *Consagración a Dios* es lo mismo que santificación, es decír, lo mismo que santidad *in fieri.* Según esto, la virginidad santifica formalmente a la Madre de Dios. La idea, por lo demás, es muy conforme a San Pablo (I Cor 7, 34...) y se repite muy frecuentemente en los Santos Padres.

Ahora, combinando ambos fines, considerando la virginidad como modalidad de la divina maternidad y como formalmente santificante, resultan dos consecuencias, a cuál más importante. Por una parte, se corrobora la trascendencia de la divina maternidad, comparada con la gracia santificante. Por otra parte, la divina maternidad, por razón de la virginidad a ella inherente, resulta ser formalmente santificante. La sugerencia de Suárez, muy arraigada en la tradición, da por resueltos afirmativamente estos dos interesantísimos problemas referentes a la divina maternidad. De parte de Suárez serán simples vislumbres o conjeturas; mas ya él nos ha advertido que "melius sit de rebus altioribus vel pauca conjectare, quam inferiores certitudine etiam mathematica cognoscere" (praef. 2).

II. GRACIA SANTIFICANTE

Sobre la gracia santificante de María dos problemas trata Suárez con singular extensión y novedad: su plenitud inicial y consumada en comparación con la de los demás hombres y ángeles, y su índole de justicia original. En ambas disquisiciones es digno de notarse lo que enseña y lo que sugiere.

1. Plenitud comparativa

En dos disputaciones, bastante separadas entre sí, trata Suárez de la plenitud comparativa de la gracia o santidad de María: en la IV, en que habla de su primera santificación, y en la XVIII, en que estudia su última consumación. Estos dos tratados conexos son quizás los más originales en la Mariología de Suárez y los que más influjo han ejercido en la Mariología posterior. Merece recordarse su interesante historia.

El Beato Jcan de Avila en un sermón había sostenido que la gracia y santidad de la Madre de Dios sobrepujaba a la de todos los santos y ángeles juntos. Esta afirmación, que a algunos entonces sonó como nueva, llegó a oídos de dos ilustres jesuítas, que gozaban fama de santidad, Baltasar Alvarez y Martín Gutiérrez, quienes no sólo aprobaron la afirmación del Maestro Avila, sino que pensaron en el modo de darle base teológica. Para ello pusieron los ojos en el joven Francisco Suárez, que por entonces, en 1570, terminaba sus estudios de Teología en la Universidad de Salamanca y se preparaba para defender un acto público, el primero que iba a dar el Colegio de la Compañía de Jesús, recién agregado a aquella Universidad. Suárez, estudiada la cuestión, redactó su tesis, que incluyó entre las que iba a sostener, apadrinado por el catedrático P. Mancio, de la Orden de Predicadores. La primera impresión de Mancio al leer la nueva tesis fué desfavorable; mas luego, escuchadas las razones de Suárez, la admitió como probable y se ofreció a patrocinarla. Veinte años más tarde, al reproducir su tesis en su obra *De Mysteriis Vitae Christi*, escribe: "Accedit quod, cum ante viginti annos in Academia Salmanticensi, rogatus a gravibus viris, quaestionem hanc disputare atque definire fuerim aggressus, cumque in hanc sententiam valde propenderem, rei novitate detentus, eam proprio iudicio ac sententia definire ausus non fui, donec Doctores sapientissimos et in rebus theologicis val-

de versatos consului, quibus omnibus pia atque probabilis haec sententia visa est" (18, 4, 14).

La doctrina explícitamente defendida por Suárez puede resumirse en tres proposiciones: dos referentes a la gracia inicial, una relativa a la gracia final. Primera: "In prima sanctificatione fuisse datam Virgini intensiorem gratiam quam ulli hominum vel angelorum in sua prima sanctificatione" (4, 1, 3). Segunda: "Addo pium et verisimile esse credere gratiam Virginis in prima sanctificatione intensiorem fuisse quam supremam gratiam in qua consummantur angeli et homines" (4, 1, 4). Tercera: "Probabiliter credi potest B. Virginem consecutam esse plures gradus gratiae et caritatis, quam sint in omnibus sanctis hominibus et angelis, etiam collective sumptis" (18, 4, 8).

Los teólogos posteriores han aceptado la doctrina de Suárez; más aún, muchos de ellos, que hoy son ya mayoría, extienden a la gracia inicial lo que Suárez afirma de la gracia final. Estos nuevos avances dentro del camino iniciado por Suárez son muy conformes a la mente del Doctor Eximio. No faltan indicios de que su pensamiento iba más allá de sus afirmaciones explícitas. Con ocasión de un texto de San Bernardino de Sena se propone esta dificultad: "Hac ratione probaretur B. Virginem habuisse hanc gratiae plenitudinem ab eo *saltem* instanti in quo incepit esse Mater Dei". La respuesta de Suárez es doble, según se refiera a la forma dialéctica del argumento o a la doctrina afirmada. Refiriéndose a la forma, dice: "Respondetur negando consequentiam; satis est enim quod tunc habuerit totam hanc perfectionem quasi in radice, quia nondum pervenerat ad ultimum terminum perfectionis suae". Mas refiriéndose al contenido doctrinal, añade: "Quamquam, si quis illud consequens concederet, fortásse non admodum erraret" (18, 4, 9). Además los dos motivos en que principalmente apoya Suárez su tesis, la divina maternidad y los testimonios de los Santos Padres, pueden extenderse o aplicarse proporcionalmente a la plenitud de la gracia inicial. De lo primero dice, hablando de la gracia inicial: "Licet nondum in re ipsa esset mater effecta, tamen iam erat ad hanc dignitatem destinata; et ipsamet persona Verbi illam amabat et sanctificabat ut personam ad se valde pertinentem et futuram matrem suam. Quae ratio etiam de prima sanctificatione procedit" (4, 1, 4). De lo segundo añade: "Sancti Patres, ubicumque loquuntur de gratia Virginis et gloria (perinde namque est), tam magnifice de ea sentiunt et loquuntur, ut non solum praedictam perfectionem, sed maiorem etiam illi tribuere videantur" (18, 4, 8).

2. Justicia original

Se discute si la gracia santificante de María con todos los dones a ella inherentes o de ella derivados pueda denominarse propiamente justicia original, equiparable a la de Adán y Eva en el estado de inocencia. La mente de Suárez sobre esta cuestión parece, a primera vista, diáfana. La justicia original defínela así Suárez: "Quoddam donum sanans naturam constituendo perfectum ordinem inter Deum et hominem, et inter partes seu appetitus hominis inter se, ita ut inferiora superioribus et omnia Deo essent perfecte subiecta". La realidad contenida en este don declárala a continuación el mismo Suárez: "Hoc autem donum (ut opinor) nihil intrinsecum erat in homine praeter gratiam in essentia animae exsistentem, et virtutes omnes per se et per accidens infusas in gradu heroico, quibus adiungebatur specialis Dei providentia et custodia" (4, 6, 2). Más brevemente dice poco después que este don "non fuit aliud praeter gratiam et virtutes perfectas sub divina providentia et custodia" (4, 6, 5). En este sentido opina Suárez que la gracia de María no puede propiamente llamarse justicia original, por dos razones: "quia B. Virgo non habuit hoc donum ex vi suae originis, neque cum omnibus effectibus originalis iustitiae" (4, 6, 5). Años más tarde reafirmó Suárez su opinión en su tratado *De opere sex dierum* (3, 20) por estas palabras: "Beatissima Virgo habuit quemdam peculiarem statum naturae lapsae, coniunctum cum statu gratiae et perfectae innocentiae personalis et cum carentia fomitis, quae ad naturae integritatem pertinet, et nihilominus statum iustitiae originalis non habuit". Concede, sin embargo, que "verissime dici potest habuisse donum originalis iustitiae quoad praecipuos et quasi formales effectus eius" (4, 6, 5).

No nos toca ahora discutir la verdad de estas afirmaciones, pero sí averiguar el fondo del pensamiento suareziano. Dos motivos alega Suárez para afirmar que la gracia de la Virgen no fué propiamente justicia original: 1), que no poseyó este don "ex vi suae originis"; 2), que careció del don de la impasibilidad e inmortalidad. Pero, ¿son válidos estos dos motivos en la mente de Suárez? ¿Lo son a lo menos lógicamente dentro de su sistema mariológico?

El primer motivo parece aludir a lo que antes escribe Suárez: "Beatissima Virgo, *ex vi suae conceptionis,* fuit obnoxia originali peccato, seu debitum habuit contrahendi illud, nisi divina gratia fuisset impeditum" (3, 2, 4). Pero, ¿esta afirma-

ción del débito próximo representaba realmente el sentir íntimo de Suárez, o era más bien una posición estratégica para defender más expeditamente la verdad principal de la Concepción inmaculada? ¿No podría decirse de Suárez lo que él mismo dice de Santo Tomás, que "si praesentem Ecclesiae faciem vidisset, aliter in immaculata Virginis conceptione docturum fuisse"? (Comm. in 3, q. 27, a. 2). De todos modos este primer motivo no vale para los mariólogos que no admiten el débito próximo, que actualmente son ya mayoría.

Para admitir el valor del segundo motivo, siempre dentro del sistema mariológico de Suárez, habría que examinar si se compagina con lo que Suárez enseña sobre la corredención Mariana. Para quien admita el valor corredentivo de los padecimientos y de la muerte de María, su pasibilidad y mortalidad, lo mismo que la de Cristo, no se oponen a que su gracia pueda considerarse como verdadera justicia original.

A la justicia original, entiéndase en sentido pleno o en sentido limitado, pertenece el don de integridad o la inmunidad del fómite de pecado. La doctrina de Suárez en este punto ofrece ciertas particularidades dignas de atención. Primeramente, señala una distinción precisa entre fómite *ligado* y fómite *extinguido*. Dícese *ligado*, si sus movimientos aviesos están cohibidos o reprimidos por un principio externo, es decir, por la acción de la divina providencia y por la gracia actual. Dícese *extinguido*, si, además de este principio externo, actúan otros principios internos, cuales son la gracia santificante, los hábitos y las virtudes heroicas, que neutralizan o extirpan radicalmente sus tendencias desordenadas. En segundo lugar, Suárez, apartándose en esto de Santo Tomás, sostiene que a la Virgen le fué extinguido radicalmente todo fómite de pecado ya desde su primera santificación en su Concepción Inmaculada. Merece notarse una de las razones con que prueba su aserto: "Adae et Evae in prima sanctificatione datae sunt gratia et virtutes in gradu heroico ad hunc effectum (de extinguir el fómite pecaminoso) sufficiente; sed copiosior gratia et perfectiores virtutes datae sunt Virgini in prima sua sanctificatione, ut ex principiis supra positis constat" (4, 5, 10). Según esto, la gracia original o inicial de María era superior a la justicia original de Adán y Eva en estos dos elementos esenciales y más importantes: ¿había de serle inferior en otros elementos secundarios? Por fin, Suárez, preludiando la opinión de algunos mariólogos modernos, dice que la Virgen *careció* de todo fómite de pecado, el cual, por consiguiente, no estuvo en ella ni ligado ni extinguido, senci-

llamente porque no existió (3, 5, 31; *De opere sex dierum*, 3, 20).

Para ilustración de toda esta materia merece transcribirse lo que Suárez enseña sobre la singular providencia de predilección y privilegio que Dios usó con María. Para probar la Concepción sin mancha de la Virgen, escribe: "Quinta ratio sit, quia Christus dispensavit cum Matre in aliis legibus, ut in lege fomitis; in illa: *In dolore paries filios;* et in illa: *In pulverem reverteris;* ergo multo magis oportuit ut in hac lege cum illa dispensaret, qua omnes nascimur *filii irae.* Quia non est minus potens ad dispensandum in hac quam in ceteris; nec erat minor causa dispensandi, sed maior, cum ad honorem Matris et Filii hoc magis necessarium sit quam reliqua. Unde non est mirum quod dispensatio singularis sit, quandoquidem causa unica est et singularis, sicut etiam caruisse dolore in partu, et paulo post mortem resurgere ad perpetuam gloriam corporis, ac denique carere omni inordinato motu fomitis, propria et singularia privilegia sunt ipsius Virginis... Ex quibus etiam veluti inductione quadam concluditur, mysteria gratiae, quae Deus in Virgine operatus est, non esse ordinariis legibus metienda, sed divina omnipotentia, supposita rei decentia, absque ulla Scripturarum contradictione aut repugnantia" (3, 5, 31).

III. CORREDENCION MARIANA

1. Introducción

En la actual controversia sobre la corredención Mariana será para todos de singular interés conocer con toda exactitud la mente de tan eximio teólogo como Suárez sobre tan discutido problema.

Suárez fué el primero que propiamente dió estado teológico a la cuestión de la corredención Mariana. Anteriormente a él existía una larguísima tradición patrística y teológica de testimonios corredencionistas, muchos de los cuales eran al mismo tiempo verdaderas demostraciones. Pero los maestros de la escuela no habían incluído la corredención en sus cuadros sistemáticos, por la sencilla razón de que para ellos era una verdad indiscutible. No había surgido ningún Ockam o Durando que le pusiera reparos o menguase su alcance. Las calumnias protestantes fueron las que movieron a Suárez a incluir el problema de la corredención en su sistema mario-

lógico, con el objeto principal de justificar y aquilatar la verdad católica, feamente desfigurada por los Novadores.

La primera aparición del problema corredencionista en el palenque de la Teología escolástica debía ocupar el lugar que las circunstancias históricas reclamaban. Existía ya una verdad definida por la Iglesia: la legitimidad del culto y de la invocación de los Santos, señaladamente de la Virgen María. Impugnada esta verdad por el protestantismo, Suárez debía salir y salió a su defensa. Pero esta invocación suponía otra verdad: la intercesión celeste de los Santos, y singularmente de la Madre de Dios. De esta intercesión, por tanto, debía también tratar Suárez. Pero la intercesión celeste de María, en consonancia con la intercesión de Cristo, y a diferencia de la intercesión de los Santos, tenía su prehistoria terrestre: la cooperación a la obra de la redención humana. De ahí el tratar Suárez de la corredención Mariana, antes de probar su intercesión celeste y de justificar su invocación de parte de los fieles.

Esta historia del problema, bien considerada, puede dar mucha luz para valorar exactamente las afirmaciones de Suárez. Los protestantes desfiguraban y calumniaban la doctrina católica: Suárez trata de justificarla, dándole su verdadero sentido. Los protestantes decían de los católicos que, haciendo redentora a María, rebajaban la obra de Cristo: Suárez demuestra que María, si bien cooperó a la redención humana, no es para los católicos la redentora que sustituya o se equipare al que es propiamente el único Redentor. De ahí el interés de Suárez, no tanto de enaltecer la corredención Mariana, cuanto de señalar las diferencias esenciales entre la cooperación de la Madre y la obra del Hijo. No hay que olvidar este punto de vista en que se coloca Suárez.

Para investigar su mente conviene tomar como base el pasaje en que trata exprofeso del problema. Pero fuera de este pasaje principal y de índole controversista, Suárez recuerda repetidas veces la corredención Mariana, más brevemente, pero también más independientemente de la controversia protestante. Estos pasajes dispersos, agrupados en torno del principal, contribuirán a precisar con toda exactitud su pensamiento sobre la cooperación de María en la redención humana.

2. Texto básico

En el pasaje principal se distinguen marcadamente la *tesis* y la *demostración*. Conviene analizarlas separadamente.

Tesis.—Dice Suárez: "Quamvis B. Virgo nec nos redemerit, nec aliquid de condigno nobis meruerit, tamen, impetrando, merendo de congruo, et ad incarnationem Christi suo modo cooperando, ad nostram salutem aliquo modo cooperata est" (23, 1, 4).

Dos partes principales tiene la tesis: una negativa, otra asertiva. La primera contiene dos negaciones: una más indeterminada o comprensiva, "nec nos redemerit"; otra más determinada o concreta: "nec aliquid de condigno nobis meruerit". Con todo, el hecho de la redención y el modo del mérito condigno están íntimamente relacionados, como luego veremos. La segunda parte contiene una afirmación genérica: "ad nostram salutem aliquo modo cooperata est", y tres afirmaciones particulares: "impetrando", "merendo de congruo" y "ad incarnationem Christi suo modo cooperando". Pero estas tres afirmaciones particulares no están desligadas de la afirmación genérica, antes bien son simples modalidades suyas. En absoluto la afirmación genérica y cada una de las afirmaciones particulares pudieran demostrarse independientemente; mas no es ésta la mente de Suárez, quien en esta segunda parte afirma tres cosas: la triple cooperación de María: 1), por vía de impetración; 2), por vía de mérito; 3), por vía de concurso materno. Debe notarse la correspondencia de las dos expresiones adverbiales "suo modo cooperando" y "aliquo modo cooperata est", las cuales, si atenúan el relieve de la cooperación, no suprimen su verdad y propiedad.

Demostración.—*Primera parte.*—Como demostración de la primera parte, dice solamente Suárez: "Prior pars est certa de fide; quia esse mediatorem Dei et hominum proprie ac perfecte solius est Christi" (23, 1, 4). Dos advertencias importantes sugieren estas palabras. Primera: para Suárez, lo mismo que para San Pablo y Santo Tomás (cf. *María, Mediadora universal,* p. 434-435), ser redentor (como se dice en la tesis) y ser mediador (como se dice en la demostración) son expresiones equivalentes. No es, pues, legítimo el uso de algunos modernos, que restringen la denominación de mediación Mariana a sola la intercesión actual. Segunda: si es exclusivo de Cristo ser mediador o redentor con toda propiedad y plenitud, cabe todavía atribuir a María una corredención menos propia y perfecta, como hay que atribuírle una mediación subalterna, comparada con la de Cristo, único perfecto Mediador.

Segunda parte.—La demostración de la segunda parte es más compendiosa de lo que hubiéramos deseado. Dice simplemente Suárez: "Posterior vero etiam est clara, scilicet,

quod B. Virgo tribus modis ad salutem nostram operata fuerit. Primo, merendo de congruo incarnationem. Secundo, orando et petendo, et, quamdiu fuit in via, de congruo merendo nobis salutem. Tertio, concipiendo Christum nostrae salutis auctorem". Y agrega: "Et eisdem modis saepissime Sancti Patres B. Virgini attribuunt, quod nostrae fuerit salutis causa" (23, 1, 4).

No es de gran interés el que la formulación y el orden de los tres modos de la corredención Mariana no coinciden exactamente en la *tesis* y en la *demostración*. Lo verdaderamente interesante sería saber si esta triple forma de corredención debe calificarse, según la mente de Suárez, como directa y formal, o bien simplemente como remota o material. Las expresiones de Suárez no parecen decisivas, ni en un sentido ni en el otro. La oración o impetración no puede llamarse propiamente corredención. Al mérito de congruo señala Suárez doble objeto: la encarnación y nuestra salud. En el primer sentido parece una corredención material o remota; en el segundo sentido, podría ser formal y directa. Material y remota parece también, a primera vista, la corredención contenida en la concepción de Cristo, autor de nuestra salud. En suma, el pensamiento de Suárez no parece bastante claro. ¿Será posible precisarlo por los otros pasajes en que menciona o recuerda la corredención Mariana?

Prescindiendo del modo de impetración, que no disiparía nuestras dudas, hay que investigar si los otros dos modos, el mérito y la maternidad, los concibe Suárez como cooperación formal y directa. Además, la expresión genérica en que engloba los tres modos, si bien no contiene una cooperación o realidad diferente, es, con todo, una afirmación importante, cuyo alcance conviene precisar. Tales son los tres puntos que vamos a examinar, por orden inverso, que parece más natural.

3. Otros textos generales

Recordemos, ante todo, algunos textos más indeterminados. "B. Virgo singulari modo cooperata est Christo ad omnium hominum ac praedestinatorum salutem" (21, 3, 4). Tres propiedades se afirman de esta cooperación: *a*), que es singular o exclusiva de María; *b*), que es una acción asociada a la acción de Cristo Redentor; *c*), que es de alcance universal. Tales propiedades difícilmente se conciben de una cooperación material y remota.

"Sicut enim crux et Christum tetigit et instrumentum fuit

nostrae redemptionis, ita multo perfectius Beatissima Virgo et Christum tetigit et ad nostram redemptionem est cooperata" (22, 2, 2). El contacto y la instrumentalidad de la cruz fué meramente material, pero fué próximo e inmediato; de parte de la Virgen, el contacto no fué menos inmediato, ni fué puramente material, antes bien consciente y amoroso; y no había de ser más material y remota la cooperación a nuestra redención: cooperación mucho más perfecta que el contacto y la instrumentalidad de la cruz.

"Prima dignatas Virginis fuit esse Matrem Dei...; et cum hac coniuncta est alia, scilicet, singulari modo cooperari redemptioni" (3, 5, 29). Esta singular cooperación, por una parte, es distinta de la divina maternidad; luego no por sola la generación del Redentor cooperó María a la obra de la redención; mas, por otra parte, esta cooperación, conjunta con la divina maternidad, es algo tan excelso que merece parearse con ella.

Dejando aquellos textos en que Suárez recoge los dichos de los Santos Padres, que apellidan a María "Mediatricem et reconciliatricem" (18, 4, 13), "Reparatricem ac mediatricem" (22, 3, 2), "Reparatricem saeculi et mediatricem generis humani" (23, 1, 1), seleccionaremos algunos otros más significativos.

"Omnia supernaturalia quodammodo per Virginem et propter Virginem facta sunt, ut Sancti loquuntur... Est ergo B. Virgo sub Christo veluti universalis causa illi coniunctissima" (21, 3, 5). "Comparatur ergo ad omnes B. Virgo tamquam universalis causa, ad quam referuntur omnia quae ad singulos pertinent" (21, 3, 4). La verdadera causalidad, si no se expresa lo contrario, es formal y directa; y el que la de María esté tan estrechamente asociada a la de Cristo ("illi coniunctissima") y aun el que esté subordinada a la de Cristo ("sub Christo") prueba que es de tendencia análoga a la de él, igualmente formal e inmediata. Además, semejantes expresiones de Suárez y de otros se aplican igualmente a la intercesión actual de la Virgen. ¿Por qué, pues, cuando se refieren a la intercesión, han de significar influjo próximo y formal, y, en cambio, cuando hablan de la corredención, han de significar causalidad meramente remota o material?

Más significativo es otro texto, en que Suárez estampa la asombrosa afirmación de que María participa de la capitalidad o gracia capital de Cristo. Dice: "Christus in Ecclesia est tamquam fons gratiae; B. autem Virgo, ut aquaeductus; reliqui vero Sancti, ut rivuli. Ergo in Christo, ut in fonte, congregantur omnes gradus gratiae, qui tam ad aquaeductum

quam ad rivulos fluunt; in Virgine vero, ut in aquaeductu, congregantur omnes qui ad rivulos derivantur... Nam quia gratia Christi respectu omnium est gratia Capitis, ideo habet illam excellentiam. Sed B. Virgo participat illam dignitatem Decet ergo ut et gratia eius illam perfectionem participet" (18, 4, 12-13). Afirma, pues, Suárez que María comparte con Cristo la dignidad de Cabeza. Una es la Cabeza del Cuerpo místico; y esta Cabeza es Cristo por derecho propio, y María por extensión o participación. Ahora bien, la dignidad de Cabeza tiene estrecha conexión con el oficio de Redentor. Se discute la prioridad entre la capitalidad y la redención: si Cristo es Redentor por ser Cabeza, o bien es Cabeza por ser Redentor; lo que no puede discutirse es que redención y capitalidad están íntimamente ligadas y son perfectamente proporcionales. Por consiguiente, si María participa la capitalidad, comparte por el mismo caso la obra de la redención; lo uno y lo otro dependiente y secundariamente; mas también lo uno y lo otro con verdad y propiedad. Concapitalidad arguye necesariamente corredención formal. Tal parece ser el pensamiento de Suárez. De hecho para demostrar la concapitalidad de María, aduce los testimonios de los Santos Padres que prueban la corredención, de los cuales el primero es el de San Ireneo (*Contra haer.* 3, 22, 4: MG 7, 958-960), que después habremos de citar.

Presenta Suárez la corredención como título, principio o argumento de dos excelsas prerrogativas de María: la Concepción Inmaculada y el dominio soberano. Para probar su tesis concepcionista escribe: "Quinto, confirmari hoc non immerito potest ex Patribus asserentibus, per B. Virginem destructum esse originale peccatum et daemonis imperium. Neque enim originali culpae subdi oportuit illam, per quam peccatum ipsum expellendum erat" (3, 5, 22). Y cita seguidamente, como confirmación de su aserto, los testimonios de San Cirilo de Alejandría, San Ireneo, San Agustín (?), San Epifanio, San Andrés de Creta, San Lorenzo Justiniano, Inocencio III, San Bruno, Hesiquio y San Anselmo (?). Título de tan extraordinario privilegio sólo puede ser una corredención propia y verdadera, que a su vez no puede ser sino una cooperación formal y directa. El otro efecto de la corredención es el soberano dominio de María, sobre el cual dice Suárez: "VII Synodus (act. 4), citans Gregorium, eam specialiter vocat *omnium christianorum Dominam*, indicans alium titulum huius dominii, scilicet, quia ad nostram redemptionem singulari modo cooperata est. Sicut enim Christus, eo quod nos redemit, speciali titulo Dominus est ac Rex noster, ita et B.

Virgo, propter singularem modum quo ad nostram redemptionem concurrit, et substantiam suam ministrando, et illum pro nobis voluntario offerendo, nostramque salutem singulariter desiderando, petendo, procurando" (22, 2, 4). Prescindiendo ahora de los modos de corredención aquí indicados, la comparación con Cristo parece decisiva. Como de parte de Cristo sólo una redención verdaderamente eficaz pudo ser título de soberano dominio y realeza, así de parte de María sólo una corredención proporcionalmente eficaz, y, por tanto, formal y directa, pudo ser título valedero de semejante prerrogativa.

Terminaremos este punto con esta conclusión de Suárez: "Si ergo omnia gratiae dona per Virginem ceteris communicantur, rationi consentaneum est ut in ipsa prius recipiantur" (18, 4, 13). A la Corredentora corresponden las primicias de la redención. Por esto María, aunque fué redimida, pudo ser Corredentora: favorecida con las primicias, pudo ya cooperar a la redención de los demás.

4. Maternidad corredentiva

Que la generación del Redentor fué alguna cooperación a la obra de la redención, lo dice Suárez repetidas veces, y es evidente; la dificultad está en saber si Suárez consideraba esta cooperación como material y remota, o bien como formal y directa. Para poder conocer su pensamiento, conviene tener presente el estado de la cuestión.

La sola generación del Redentor, precisamente considerada, ningún teólogo la considera como corredención próxima y formal. Otra cosa sería si la encarnación del Hijo de Dios se mira como esencialmente ordenada a la redención humana, y, consiguientemente, si la divina maternidad se concibe como esencialmente soteriológica. Mas para muchos, esto, aunque muy importante, no basta todavía. Los que sostienen el valor formalmente corredentivo de la generación del Redentor, lo reponen principalmente en el libre asentimiento de la Virgen, ya considerado como acto psicológico, que decide la existencia misma de la redención, ya como acto moral y meritorio, asociado al acto de caridad y obediencia con que Cristo se ofrece al Padre para la salud de los hombres. De todo esto, ¿qué es lo que dice Suárez?

En el pasaje principal, antes examinado, dice que la Virgen "ad incarnationem Christi suo modo cooperando, ad nostram salutem aliquo modo cooperata est"; y poco después:

"quod... ad salutem nostram operata fuerit... concipiendo Christum nostrae salutis auctorem" (23, 1, 4). Análogas son estas otras expresiones: "Per illam facta est incarnatio, per quam, seu propter quam facta sunt cetera omnia bona" (21, 3, 5); "Sic igitur Ecclesia et Patres loquuntur ad Virginem, quam etiam... interdum vocant *reparatricem* ac *mediatricem*, non immediate et per se, sed per Christum, quia Redemptorem nobis genuit" (22, 3, 2). Y después de citar las conocidas palabras de San Germán: "...Nemo est cui donum concedatur, nisi per te...", añade: "Quae omnia per Christum, quem ipsa genuit, veritatem habere intelligenda sunt" (23, 1, 4). Semejantes frases, si más no hubiese, no sólo no expresan cooperación formal y directa, sino más bien puramente material, o por lo menos remota. Recuérdese, con todo, que Suárez tiene presente la torcida interpretación protestante, la cual quiere refutar poniendo de relieve la parte principal de Cristo en la obra de la redención. De todos modos, las expresiones son ambiguas; ¿serán más significativos los textos que hablan del consentimiento virginal?

Suárez menciona repetidas veces con singular énfasis el asentimiento de la Virgen. Dice: "Circa illud verbum Virginis, quo suum praebuit consensum, nihil D. Thom. notat, quia nihil dubitationis habet, sed admirationis quam plurimum. In singulis enim verbis latet mysterium" (*Comment. in 3*, q. 30, a. 4, n. 6). Misterios de grandísima admiración descubre Suárez en cada una de las palabras de la Virgen. Esta expresión ponderativa, insólita en el estilo de Suárez, es reveladora. ¿Cuáles serán estos altísimos misterios? ¿Será uno el que Dios condicionó y como sometió la ejecución de sus planes de redención al libre asentimiento de María? Dice Suárez: "Sicut enim voluit Deus hoc mysterium perfici, *petendo consensum* Virginis per angelum, ita etiam decuit ut non perficeretur, donec B. Virgo suum consensum angelo declararet" (9, 4, 4). Quien pide, no por mera fórmula, el consentimiento de otro para hacer una cosa, da claramente a entender que su voluntad no es definitiva hasta que el otro dé su asentimiento. Según esto, el asentimiento virginal fué el que dió su última formal determinación a la voluntad divina de salvar a los hombres. Y tal asentimiento es una cooperación moralmente directa y formal.

Otro misterio del asentimiento de María pudo ser su valor moral y meritorio. De ello escribe Suárez: "Ad hoc tempus spectat singulare illud meritum fidei, caritatis, obœdientiae et humilitatis, quod in ipsa Filii conceptione enituit, quando suum consensum praestitit, ut mirum in modum pon-

derat et exaggerat Bernardinus Senensis" (18, 2, 5). Poco después vuelve sobre lo mismo: "Sanctus Bernardinus... dicit plus meruisse Mariam eo actu fidei et obedientiae, quo angelo annuntianti Filii conceptionem assentita est, et assentiendo se condigne disposuit ac de congruo meruit ut esset Mater Dei, quam meruerint omnes Sancti omnibus actibus ac meritis suis, quia videlicet eo actu meruit saltem de congruo eam dignitatem, cui excellentior gratia et gloria quodammodo debetur" (18, 4, 9). Un reparo puede hacerse a estos textos: que el objeto de estos méritos no es la salud humana, sino la dignidad de la divina maternidad. Pero sabía muy bien Suárez que la Virgen "ad nostram redemptionem concurrit", entre otras maneras "nostram salutem singulariter desiderando, petendo, procurando" (22, 2, 4); y que la manera principal de procurar nuestra salud era dar su asentimiento al divino mensaje.

En suma, Suárez no formula explícitamente el valor formalmente corredentivo de la divina maternidad, principalmente por razón del consentimiento virginal; pero suministra los elementos de la tesis corredencionista, que no es difícil coordinar.

5. Com-pasión meritoria

Por vía de introducción conviene recordar un aspecto de la corredención Mariana, referente al precio de nuestra redención. Escribe Suárez: "Corpus Virginis fuit quodammodo initium humanae salutis, quia ex illius sanguine corpus sanguisque Christi sumptus est, quod fuit nostrae salutis pretium" (21, 2, 7). De este hecho fundamental no saca Suárez las consecuencias que tal vez pudieran sacarse, y que otros han sacado. La única consecuencia que saca, y con razón, es la Asunción corporal de María a los cielos: "Ergo rationi consentaneum est, ut idem Virginis corpus singulari modo redemptionem participaverit' (Ib.).

Para que la com-pasión Mariana pueda considerarse como formalmente corredentiva habrán de hallarse en ella proporcionalmente los mismos elementos esenciales que constituyen la redención por parte de Cristo. Estos elementos son: los dolores y padecimientos mortales (elemento material), el acto de caridad y obediencia con que estos padecimientos y dolores se ofrecen a Dios por la salud de los hombres (elemento formal) y las modalidades concretas de sacrificio, mérito... ¿Descubre Suárez todos estos elementos en la com-pasión Mariana?

De los padecimientos y dolores dice, refiriéndose a la profecía de Simeón: "Gladius Christi, mors Christi dicitur iuxta communem Scripturae phrasim, quae animam Virginis pertransisse dicitur, quia eam summo dolore affecit". Y después de citar a favor de esta interpretación a San Ambrosio, San Beda, Ecumenio, Eutimio Zigabeno, San Juan Damasceno, Casiodoro, San Paulino, San Agustín y San Gregorio Niseno (notable erudición patrística, no superada en aquel tiempo ni siquiera por Maldonado), al llegar a San Bernardo resume maravillosamente sus conocidas palabras: "dicit amorem Virginis fuisse morte fortiorem, quia Christi mortem suam fecit"; y después de intercalar el testimonio del Pseudo-Jerónimo y de San Efrén, termina con el de Ruperto, el cual afirma "tunc sensisse Virginem dolores quos in Filii partu non senserat" (4, 3, 5). En otros varios pasajes recuerda Suárez estos mismos padecimientos y dolores de la Virgen, por ejemplo: "Et, quod caput est, maximos labores et dolores simul cum Filio sustinuit" (18, 21, 5); "In morte Filii maiores dolores, quam in morte sentiantur, degustavit" (21, 1, 3). Mas todos estos dolores sufriólos la Madre con maravillosa constancia y fortaleza. "Unde Iohan. Evangelista refert, eo tempore quo Christus vehementius patiebatur, Virginem stantem permansisse, et nec animo nec corpore concidisse. Unde Ambr. ... nec flevisse illam affirmare audet: *Stantem,* inquit, *lego, flentem non lego.* Anselm. ... gladium mortis Christi animam Virginis penetrasse dicit, quia tanto dolore illam affecit, ut, nisi speciali Dei gratia et favore confortaretur, viribus prorsus deficeret. Unde potius colligitur, ex magna fide, quam tunc habuit, profectam esse magnam fortitudinem et constantiam, quam tunc ostendit" (4, 3, 6). A lo cual contribuyó el que "passionem... Filii, omnes circumstantias et rationes eius iam habebat praecognitas" (Ib.).

Recogiendo las propiedades de estos padecimientos y dolores, resulta que fueron: 1), intensísimos ("summo dolore", "maximos labores et dolores"); 2), mortales y más que mortales ("maiores dolores, quam in morte sentiantur"); 3), maternales, es decir, los del alumbramiento espiritual, no sentidos en el parto natural ("quos in partu Filii non senserat"); 4), interiores o cordiales ("animam Virginis penetrasse"); 5), por asociación o comunión con los del Hijo ("simul cum Filio"); 6), por apropiación, por cuanto además de los propios dolores se apropió o sintió como propios los del Hijo ("Christi mortem suam fecit"); 7), sobrellevados con admirable constancia ("magnam fortitudinem et constantiam"); 8), previamente conocidos ("iam habebat praecognitas"). Por parte, pues,

del elemento material no falla la corredención Mariana. ¿Fallará por parte del elemento formal?

Escribe Suárez: "Addunt etiam interdum Patres, eo tempore (mortis Christi) exercuisse Virginem actum summae oboedientiae et caritatis erga homines, voluntarie offerendo Filium pro illis, *quo actu,* ait Bonavent. (*In dist.* 48, q. ult.), *et Deum et homines sibi maxime devinxisse*" (4, 4, 6). Este gravísimo texto merece analizarse detenidamente.

Primeramente existe de parte de la Virgen el acto de suprema obediencia a Dios y de caridad para con los hombres, que es precisamente de parte de Cristo el elemento formal de su pasión redentiva. No falla, por tanto, en la com-pasión Mariana el elemento formal, en virtud del cual pueda considerarse como formalmente corredentiva.

Tampoco falta la modalidad de oblación sacrifical. Dice Suárez: "voluntarie offerendo Filium pro illis". En otro texto citado anteriormente dice exactamente lo mismo: "B. Virgo... ad nostram redemptionem concurrit... illum pro nobis voluntarie offerendo" (22, 2, 4). Esta expresión es la misma que emplea el Apóstol para declarar el carácter sacrifical de la muerte de Cristo Redentor, "qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo" (Hebr 9, 14; cf. 7, 27; 8, 3; 9, 25; 9, 28; 10, 12 ...). Sería arbitrario atenuar en Suárez el valor de la expresión, que en San Pablo y en toda la Escritura y en toda la tradición cristiana tiene significación estrictamente sacrifical.

Implícitamente afirma también Suárez el valor meritorio de la com-pasión Mariana, cuando dice, con San Buenaventura, que con aquel acto de suprema obediencia y caridad para con los hombres, ofreciendo voluntariamente el Hijo por ellos, "et Deum et homines sibi maxime devinxisse". El que por este acto Dios le quedase obligado y como ligado o endeudado, significa la aceptación divina de la oblación Mariana; y el que le quedasen obligados los hombres, significa la eficiencia o efectividad de este acto. Por lo demás, ya Suárez nos ha dicho que la Virgen "ad salutem nostram operata fuerit, ... de congruo merendo nobis salutem" (23, 1, 4); y ningún acto suyo podrá señalarse más apropiado para semejante mérito que el de la oblación junto a la cruz del Redentor.

Corrobórase este carácter corredentivo de la com-pasión Mariana con el efecto que Suárez le asigna: la maternidad espiritual de María respecto de los hombres. Después de citar el dicho de Ruperto, según el cual la Virgen sintió en el Calvario los dolores que no sintiera en el parto, añade: "Tunc-que singulari modo matrem nostram effectam esse, quia nos

spiritualiter peperit" (4, 3, 5). En esta afirmación, aunque hay una alusión a las palabras del Redentor moribundo: "Mujer, ahí tienes a tu hijo" (Io 19, 26), sin embargo, la maternidad de María respecto de los hombres redimidos no se concibe como una simple adopción, sino como una dolorosa generación espiritual. María es Madre de los hombres, porque es su Corredentora. Por tanto, si la maternidad, aunque espiritual, es verdadera, verdadera y eficaz deberá ser la corredención. Otra consecuencia sugieren las palabras de Ruperto, apropiadas por Suárez. Si al parto precede la concepción, al parto del Calvario hubo de preceder la concepción de Nazaret en la encarnación del Hijo de Dios. Tal es, en efecto, la manera como la tradición más antigua, iniciada ya por San Ireneo, habla de la maternidad espiritual de María, extensión o prolongación de la divina maternidad en función del Cuerpo místico de Cristo. A la corredención vincula también Suárez la maternidad espiritual en otro texto citado anteriormente: "Propter quod *Mater* etiam *omnium hominum* dicitur" (22, 2, 4). En otro texto, con mayor amplitud, la vincula juntamente a la corredención y a la divina maternidad: "Propter hanc cooperationem et propter Matris dignitatem vocatur a Patribus *Mater viventium*" (21, 3, 4). En virtud de esta maternidad los hombres son llamados *hijos espirituales de María* (Ib.). La alusión del texto precedente a la maternidad de Eva se declara explícitamente en este otro: "Altiori modo fuit *Mater viventium* quam Eva (Gen 3, 20); immo et mater omnis gratiae et virtutis" (4, 2, 3).

6. Interpretación mariológica del Protoevangelio

Podrá esclarecer la mente de Suárez sobre la corredención Mariana lo que él escribe sobre la interpretación mariológica del llamado Protoevangelio (Gen 3, 15).

Ante todo él admite, sin dudar, esta interpretación, que él considera como común a los Padres más antiguos. Dice: "Addere possumus, sicut Paulus de Christo dicit, in capite libri de illo esse scriptum, ita de B. Virgine in Sacrae Scripturae initio scriptum esse: *Inimicitias ponam inter te et mulierem, ipsa conteret caput tuum.* His enim verbis Deum ipsum Mariam Virginem praedixisse, communis est antiquorum Patrum sententia" (praef. 3). No sólo admite Suárez la interpretación mariológica, sino que le da singular relieve por dos razones: por ser como el principio y fundamento de las pro-

fecías bíblicas referentes a María y por ser profecía personalmente divina.

Pero, ¿qué matiz o sentido concreto da Suárez a la profecía protoevangélica, es decir, al paralelismo antitético entre Eva y María?

Comencemos por un texto algo ambiguo. En el pasaje en que habla principalmente de la corredención Mariana, después de la demostración anteriormente transcrita, prosigue: "Et eisdem modis saepissime Sancti Patres B. Virgini attribuunt, quod nostrae fuerit salutis causa; quos late supra rettuli, disp. 18, sect. 4, agens de excellentia gratae Virginis, et disp. 3, sect. 5, explicando locum illum Gen 3: *Ipsa conteret caput tuum.* Praeter quos videri possunt Irenaeus, 1. 3, c. 33; Anselm., 1. de Laud. Virg. c. 9; Fulgent., serm. de Laudib. Mariae, ex partu Salvatoris, ubi egregie opponit Mariam Evae ut, sicut haec fuit humani casus principium, ita illa fuerit nostrae reparationis exordium et causa. Unde Augustinus, serm. 17 de Nat.: *Auctrix peccati Eva, auctrix meriti Maria.* Et Innocentius III, serm. 2 de Assumpt.: *Quod damnavit Eva, salvavit Maria*". Las expresiones patrísticas acumuladas por Suárez: *nostrae salutis causa, nostrae reparationis exordium et causa, auctrix meriti, salvavit,* parecen suficientemente claras. Sin embargo, Suárez a continuación parece atenuar notablemente su valor o significación. Refiriéndose a la antítesis Eva-María, prosigue: "Quae comparatio praedictum Sanctorum sensum exponit. Eva enim non fuit propria ac directa causa humani casus, quia in ea non peccavimus; dicitur autem causa nostrae ruinae, quia Adamum ad peccandum induxit: ita igitur B. Virgo non fuit per se causa nostrae salutis, nec nos redemit, nec de condigno nobis meruit; dicitur ergo causa, quia nobis Christum genuit, et aliquo modo ipsum nobis promeruit et obtinuit" (23, 1, 4). Prescindiendo de otras observaciones más generales, y ciñéndonos a lo particular de este texto, las últimas frases relativas a la Virgen constan de dos partes. La primera contiene tres negaciones, ninguna de las cuales afecta a los modos de corredención que antes hemos hallado en Suárez. La segunda expresa sólo dos modos de cooperación: la generación de Cristo y el mérito de congruo, que deberán entenderse en el sentido que nos han dado los otros textos anteriormente analizados. De todos modos, el texto que acabamos de copiar da la impresión de cierta vaguedad o imprecisión, que conviene esclarecer. El problema concreto es éste: ¿expresa en él Suárez todo su pensamiento, completa y definitivamente? Él mismo ha de hablar.

Dice en otro lugar: "... *Inimicitias ponam inter te et mu-*

lierem. Quam mulierem esse B. Virginem Patres omnes statim citandi (Aug., Ambr., Gregor., Bern., Eucher., Beda et alii) intelligunt, inter quam et daemonem perpetuum dissidium ibi praedicitur" (3, 5, 9). Esta perpetua hostilidad entre la Virgen y el demonio es un elemento importante, no mencionado en el texto que acabamos de examinar.

Tratando de probar la virginidad de María, dice: "Sicut ex virgine initium sumpsit humanae naturae ruina, ita decuit ut per virginem salus hominibus adveniret" (5, 2, 10). La base de semejante argumento es el llamado principio de recirculación, que Suárez no menciona ni formula, pero que necesariamente presupone. Una de las fórmulas de este principio es la de San Pedro Crisólogo, que Suárez conoce y reproduce en otro lugar: "Audistis agi, *ut homo cursibus eisdem, quibus dilapsus fuerat ad mortem, rediret ad vitam;* Agit cum Maria angelus de salute, quia cum Eva angelus egerat de ruina, *ut nostrae perditionis initio conveniens nostrae reparationis principium responderet*" (*Comm. in 3,* q. 30, a. 2, n. 1). Este principio, base de la argumentación con que se demuestra la virginidad de María, prueba que la amplitud del paralelismo antitético entre la primera y la segunda Eva es para Suárez mayor de lo que expresa el texto analizado.

Hay más. El testimonio de San Ireneo, a que se refiere Suárez, y que él aduce para probar la concapitalidad de María (18, 4, 13), contiene un nuevo elemento, el más esencial tal vez en la antítesis Eva-María: la fe y la obediencia de la Virgen. Cita así Suárez el texto con ligerísimas variantes: "Sicut Eva inoboediens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis, sic et Maria, habens praedestinatum virum, tamen virgo, oboediens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis... Evae inoboedientiae nodus solutionem accepit per oboedientiam Mariae; quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc Virgo Maria solvit per fidem" (*Contra haer.,* 3, 22, 4: MG 7, 958-960).

Pero lo que mejor nos permitirá sondear el pensamiento de Suárez sobre la significación mariológica del Protoevangelio es quizás aquella idea suya genial en considerar a María como la "Mujer" por antonomasia. En dos pasajes repite la misma idea. En el primero dice: "Sicut se (Christus) vocabat *Filium hominis,* ita Virginem per antonomasiam *Mulierem* appellabat, ut eam esse indicaret Mulierem illam, per quam damna primae mulieris instauranda forent" (1, 1, 5). En el otro pasaje, relacionando el Protoevangelio con aquellas palabras de San Pablo a los Gálatas (4, 4): "Misit Deus Filium suum, factum ex muliere", escribe: "Addo... fortasse

allusisse Paulum ad locum Gen 3: *Inimicitias ponam inter te et mulierem,* ut significaret B. Virginem esse illam exspectatam Mulierem, quae salutem mundo erat allatura; ac propterea singulariter et per antonomasiam *Mulier* appellari potest" (5, 1, 13). Ya fuese esta idea una intuición personal, ya una reminiscencia de sus lecturas patrísticas, lo cierto es que tal manera de enfocar trascendentalmente la posición de María dentro de la economía de la redención no se concibe sin la asociación y cooperación de María como Corredentora a la obra del Redentor.

Conclusión.—No hemos agotado, ni con mucho, el riquísimo contenido de la Mariología de Suárez, ni siquiera sus puntos de vista más interesantes y personales; pero acaso bastará lo dicho, en este año centenario de su nacimiento, como homenaje de admiración al Eximio Teólogo, que con sus vastas y profundas disquisiciones, y también con sus geniales intuiciones y sugerencias, a la par que construía sólidamente la primera Mariología escolástica, abría nuevos derroteros y descubría nuevos horizontes a la Teología Mariana de los siglos venideros.

José M.ª Bover, S. I.

Facultad Teológica de Barcelona (Sarriá).

San Agustín en la teología de la gracia del P. Francisco Suárez

Característica reconocida de la obra teológica de Suárez es la abundancia de su documentación escolástica, casi toda de primera mano; tanto, que sería muy interesante una historia de las ideas teológicas desde el siglo XIII hasta sus contemporáneos, a base de la exposición y crítica de Suárez. Menos apreciada es quizás su documentación patrística. Suárez, según costumbre de su época, no suele transcribir los textos de los Santos Padres, como lo hizo poco después de él Ruiz de Montoya; ni menos presenta su doctrina en categorías de tipo histórico, al modo de Petavio, no sin razón considerado como padre de la Teología positiva, aunque no le faltaron precursores. Pero basta haber recorrido brevemente cualquiera de los tomos de Suárez para reconocer que no es pequeño el volumen de su documentación de la antigüedad cristiana.

En particular las citas de San Agustín brotan de modo exuberante bajo la pluma de Suárez en los tratados que dedicó, con su clásica amplitud, a la materia *de gratia*. Y aquí cierto no son sólo citas lo que nos sale al paso en la lectura, sino exposición y discusión pormenor de muchos puntos, con capítulos expresamente destinados a esclarecer la doctrina del Santo.

Podrá, pues, tener interés una sencilla presentación analítica de la doctrina agustiniana sobre la gracia, según Suárez. Y esto intentan estas líneas. Con ella será factible para el lector apreciar las cualidades y los principios del método suarista y valorar su interpretación. Aun hoy día no ha envejecido en términos generales; y en algunos puntos particulares no sólo no ha sido superado, sino que pone de manifiesto un sentido de comprensión crítica que nada tiene que envidiar a los que le han seguido en empeño no fácil.

La base principal de este artículo es el *Tractatus de gratia Dei, seu de Deo Salvatore, Iustificatore et liberi arbitrii Adiutore per gratiam suam,* que consta de seis prolegómenos y

doce libros. Es la obra definitiva de Suárez sobre la gracia, y sin duda la parte más amplia y completa de su Teología. Dispuesta en su original en tres tomos, el primero, Prolegómenos, y dos primeros libros, *De necessitate gratiae ad opera honesta,* y el tercero, del libro sexto al duodécimo, *De gratia habituali, sanctificatione et merito,* fueron publicados en 1619; en cambio el segundo, del libro tercero al quinto, *De auxiliis gratiae,* no salió a luz hasta 1651 [1].

Pero la doctrina de esta obra, y en particular su exégesis de San Agustín, está ya en buena parte expuesta con toda precisión y sin variaciones apreciables en sus obras anteriores sobre la materia, casi todas relacionadas con la controversia *de auxiliis,* que tendremos también en cuenta. Los tres primeros opúsculos de la colección *Varia opuscula theologica,* publicada en 1599, constituyen la parte más importante de la documentación enviada a Roma por las provincias españolas de la Compañía de Jesús, cuando Clemente VIII avocó a sí la controversia [2]. Sus títulos son: *De concursu, motione et auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario libri tres; De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus libri duo; Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario.* El tratado *De vera intelligentia auxilii efficacis* es uno de los escritos que compuso Suárez para Hernando de la Bastida durante su última estancia en Roma, y vió la luz pública, del mismo modo que el tomo *de auxiliis,* en 1655 [3]. Por último, en el tomo *De Deo uno et trino,* editado en 1606, la segunda parte es el *Tractatus de divina praedestinatione et reprobatione.*

De los inéditos suarezianos directamente relacionados con la materia de este estudio, son especialmente interesantes los que señala el P. De Scorraille [4], escritos, como el *De vera intelligentia,* con ocasión de la controversia *Suarezii commentarius in quindecim Augustini propositiones* y *Sententia Augustini de praedeterminatione* [5].

---

1 V. en R. De Scorraille, *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús,* trad. esp. del P. P. Hernández, Barcelona, 1917, 2, 369-378, la documentada historia de este episodio.

2 De Scorraille, o. c., 1, 400.

3 De Scorraille, o. c., 1, 436. Véase también B. Llorca, *La Inquisición española y el libro póstumo del P. Francisco Suárez "De vera intelligentia"*, AHSI 7 (1938) 240-256.

4 L. c.

5 Biblioteca Suárez, Granada, nueva signatura "Caja 6-68". Véase en este mismo número el texto de uno de ellos publicado por el P. Aldama. Por lo demás, la doctrina de estos escritos ha pasado toda a las obras impresas.

Mayor interés podría ofrecer para un estudio de la evolución de Suárez en la interpretación de San Agustín el examen de los manuscritos sobre las lecciones profesadas en su juventud, de las que nos ha dado un *specimen* F. Stegmüller en su interesante folleto *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez*[6]. La mente de Suárez sobre la gracia eficaz era muy diversa en 1583, cuando explicaba esta materia en el Colegio Romano, de la que defiende en todos sus otros escritos. No sólo rechazaba la predeterminación física o moral, sino también la explicación de la eficacia de la gracia por la presciencia de Dios, ya que no admitía la ciencia media, que después había de defender con tanto ardor e ingenio. Tampoco admitía sin más que la gracia pudiese llamarse eficaz por la sola cooperación, que no es infalible; en último término, se pueden admitir gracias eficaces moralmente infalibles, ya respecto a una serie indeterminada de actos, ya también respecto a un acto en particular; aunque raras veces se den de hecho éstas; bastan las primeras para explicar la gracia eficaz en los casos ordinarios[7]. Esta diferente mentalidad puede haber influído en la interpretación de la doctrina de San Agustín. En su propio lugar notaremos las citas del Santo de la *Quaestio de gratia efficaci*, editada por Stegmüller[8].

---

6 F. Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez*, Friburgo, 1933; Cf. J. A. de Aldama, *Suárez ante la ciencia media en su profesorado romano*, EstEcles 13 (1934) 491-495.

7 Stegmüller, o. c., 5-11, 36-49.

8 O. c., 36-54.

Para evitar continuas interferencias entre las citas de Suárez y las de S. Agustín, nos hemos decidido a incluir en el texto entre paréntesis las de las obras de Suárez, reservando para las notas al pie de la página las de S. Agustín. No parece necesario indicar continuamente las páginas de Suárez. Baste recordar, lo que ya repetimos en el texto al comenzar la cita de cada obra, que en la edición parisina de L. Vivés el tratado *De gratia* con el *De vera intelligentia* ocupa los tomos 7 al 10 de la colección; los opúsculos forman el tomo 11 y el tratado *De Deo uno et trino*, cuya segunda parte es *De praedestinatione*, es el tomo primero.

El trabajo de verificar las citas de S. Agustín con las oportunas referencias a la Patrología de Migne ha sido relativamente facilitado por la general fidelidad, aunque algunas fallas hemos encontrado, mas con todo nos ha sido imposible dar con unas pocas de ellas. No hemos creído necesario reproducir los textos, lo que hubiera alargado desmesuradamente el artículo. Quizás causará cierto fastidio en el lector la repetición reiterada de las mismas citas. El método analítico de Suárez en su exposición la lleva ineludiblemente consigo, al obligarle a examinar una misma frase en sus diversos aspectos. Presentamos, pues, las citas en la misma forma con que las aduce Suárez, lo que nos hace asistir a la elaboración de su interpretación de S. Agustín. No se entienda que

Valoración de la doctrina agustiniana sobre la gracia

Entre los Padres que enseñaron la verdadera doctrina sobre la gracia, que presenta en su *Prolegómeno VI* (c. 6), da Suárez el lugar principal a San Agustín, a quien tiene en tanto aprecio, que tiene por la mayor ponderación de la autoridad de Santo Tomás en esta materia el decir de él: "ipsi Augustino eum supparem reputamus" (n. 28).

Partiendo de la recomendación de S. Próspero, quien dice que S. Agustín habló *apostolice,* presenta la aprobación especial de los capítulos enviados a los Obispos de las Galias, atribuídos a S. Celestino, la de Hormisdas y Juan II, donde la doctrina romana se dice ser la de S. Agustín (n. 13-15). Y si bien el párrafo "profundiores vero..." pone los debidos límites a su autoridad, entiende Suárez que toda parte de la doctrina agustiniana sobre la gracia en conexión necesaria con las doctrinas de la Iglesia es del todo cierta; y aun si esta conexión es sólo probable, deberá ser preferida esta doctrina como más conforme con las decisiones de la Iglesia. De donde infiere que sería temeridad abandonar en esta materia lo que S. Agustín defiende como cierto y perteneciente a los dogmas de la fe. Más aún, es de creer que nada hay en la doctrina auténtica del Santo en este punto que no pueda entenderse de un modo sano, al menos como probable y no opuesto a la autoridad de la Iglesia; deberá quizás ser *explicado* Agustín, mas no reprobado; siempre, se entiende, que no se oponga realmente dicha autoridad o el común sentir de los Padres.

Entiéndase esta apreciación sobre la doctrina de S. Agustín sobre la gracia, no sobre toda su teoría de la predestinación. Aquí deben cuidadosamente distinguirse las cuestiones en conexión con la doctrina de la gracia, en las cuales la sentencia de S. Agustín participa de la misma certeza, de aquellas otras que no están tan íntimamente enlazadas con ella, como la elección formal a la gloria; en las cuales no puede ser impuesta la sentencia de S. Agustín, si bien Suárez la prefiere, como de mayor autoridad (n. 18).

---

en este artículo se haya compuesto un índice de todas las referencias de Suárez a S. Agustín en estos tratados, ni mucho menos; pero sí se hallarán la mayor parte de las que trae en los puntos especialmente estudiados en las diversas secciones en que dividimos la exposición, que son aquellos en los que Suárez investiga con más particular atención la mente del Santo Doctor de la gracia.

Suarez, editor del opúsculo "De gestis Pelagii".

Las obras de S. Agustín que señala Suárez como fuentes de la doctrina de la gracia son las del período antipelagiano, con el *Ad Simplicianum,* varias epístolas y diversos pasajes de otras obras contemporáneas. Bien puede decirse que la enumeración es completa. Más aún, al catalogar estos opúsculos del Doctor de Hipona, añadió por su cuenta como importante, y no editado todavía en su tiempo, el *De gestis Pelagii.* Es interesante este aspecto de crítico documental de tipo moderno, que se revela en el breve prólogo que le antepuso al incluirlo en su obra (c. 7); donde el P. Baltasar Alvarez, editor de esta obra póstuma en 1619, advirtió que este opúsculo de S. Agustín había sido incluído ya entre los demás en la edición de los Velser, de 1614; mas Suárez tenía ya su obra terminada mucho antes. La edición suareziana, con sus variantes, fué utilizada por los Maurinos [9], y recientemente la han tenido también en cuenta C. F. Urba y J. Zycha en la edición del *Corpus Vindobonense* [10].

El pelagianismo según S. Agustín

Si ya de suyo es de interés, no sólo histórico, sino aun dogmático, conocer el contenido de los errores pelagianos y semipelagianos, puesto que la doctrina católica sobre la gracia, propugnada por S. Agustín y en buena parte definida por la Iglesia, se formuló en oposición a dichos errores, se acrecentó enormemente para Suárez y Molina tal interés, ya que sus teorías fueron desde el principio impugnadas como afines a aquellas herejías. La táctica entonces iniciada consistió en suavizarlas, con lo que su impugnación por S. Agustín se presentaba como afirmación de las doctrinas opuestas al molinismo. Es sabido que el jansenismo extremó tal procedimiento, y es de lamentar que la historia pelagiana de Jansenio haya ejercido maléfico influjo en la interpretación de S. Agustín. Es, pues, natural que la determinación de los errores combatidos por el Santo tenga un lugar importante en la obra de Suárez. A ella dedicó de un modo peculiar buena parte del *Prolegómeno quinto* a sus libros *De gratia.* Notaremos los

---

9 ML 44, 319, 320.

10 Sancti Aurelii Augustini, *De perfectione iustitiae hominis. De gestis Pelagii, De gratia Christi et de peccato originali libri duo, De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem libri duo* recensuerunt Carolus F. Urba et Josephus Zycha: CSEL 42, Viena, 1902, XV, XVI, 50s.

puntos capitales del pelagianismo sacados por Suárez de San Agustín [11]. El semipelagianismo lo estudia Suárez más bien en Próspero, Hilario y los mismos autores semipelagianos (c. 6). De S. Agustín saca que el error principal de los Masilienses fué "gratiam Dei secundum merita hominum dari" (n. 1) [12]. Y aunque impugnó principalmente el mérito que precediese a la fe, o el "initium fidei", consta que no se limitaba a este punto el error, sino que hacían preceder algún mérito meramente natural a toda gracia (n. 2, 11) [13]. En su estudio sobre la gracia eficaz, vuelve más en particular a determinar algún punto del semipelagianismo por S. Agustín.

Pelagio nunca admitió verdadera gracia interna, sólo la gracia externa, que facilita la obra buena. Nos salvamos "non aliqua subministratione virtutis, sed viribus propriae voluntatis". Negó Pelagio todo auxilio gratuito para cada una de las obras sobrenaturales, porque la libertad "si praevenitur, interit": negó la necesidad de la gracia para guardar la ley y vencer las tentaciones: negó, a lo que parece, toda causalidad verdadera interna de la gracia; negó toda gratuidad en la colación de la gracia. Maliciosamente entendió por gracia los dones naturales y externos. En cambio admitió la gracia de la remisión de los pecados. Así Suárez en el c. 2 de dicho prolegómeno, con numerosas citas de S. Agustín [14].

Sin embargo, hay otros pasajes del Santo que parecen contradecir algunas de dichas afirmaciones; por esto, en el c. 3 examina las dudas que ocurren sobre los errores de Pelagio. ¿Cómo distinguió el reino de los cielos de la vida eterna? Es dudoso. ¿Admitió, al fin, gracia interna que da el "posse"? Así algunos. Suárez cree que no. De los mismos pasajes aducidos saca que para Pelagio el "posse" fué siempre la naturaleza; sólo añadió no sé qué facilidad. Insisten: ¿cómo pudo no admitir con esto el auxilio que en alguna manera diese el mismo querer? Por esto parece que sólo negó Pelagio la gracia eficaz diversa de la suficiente. Aunque así lo hubiese entendido S. Agustín, nada se seguiría referente a la controversia actual (de auxiliis). Pero de hecho Pelagio negó

---

11 El pelagianismo lo describe según *De haeresibus*, n. 88: ML 42, 47-48, y más largamente *Epist.* 106 *ad Paulin.*, ed. Maur. 186: ML 33, 815-832.

12 *De praedest Sanct.*: ML 44, 961.

13 Ibid., *Epist.* 107 *ad Vital.*, ed. Maur. 217: ML 33, 984.

14 *De gratia Christi*, c. 2, 7, 10, 11, 31: ML 44, 361, 364-366, 371; *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 1, c. 19, l. 2 c. 5-8: ML 44, 567, 577, 584; *Contra Iulian.*, l. 4 c. 8: ML 44, 758-764; *Epist.* 94, 95, 105 *ad Sixtum*, ed. Maur. 178, 177, 194: ML 33, 773, 765-772, 877.

que la gracia diese el "velle", porque su gracia era toda exterior; por esto dice que "adiuvat posse", y así no es gracia interior que influya en el mismo querer. Como, no obstante, se citaban diversos pasajes, sobre todo del libro *De gratia Christi*, que parecen indicar que llegó Pelagio a admitir verdadera gracia excitante, responde que si así fué, no erró en esto, sino en no admitir la necesidad de esta gracia y en negar la cooperante. Pero de las frecuentes reservas de San Agustín en estos mismos pasajes contra las "versutias" de Pelagio, puede entenderse que no creía que el heresiarca hubiese mejorado su sentir [15]; y así, en obras posteriores, precisamente en este punto pone la diferencia esencial entre Pelagio y los masilienses [16], y viene a afirmar que Pelagio no admitió otra gracia que la revelación y su conocimiento, y que contra él se debe defender la gracia excitante, que en verdad mueva la voluntad internamente. Por lo demás, examinada con detención la carta *Ad Demetriadem*, obra capital de Pelagio sobre la gracia, en sentir de San Agustín, no puede menos de sacarse esta impresión. En definitiva, dice Suárez, "verbotenus" erró más Pelagio en la cuestión de la gracia eficaz que en la de la suficiente; pero de hecho las negó las dos; lo que concedió a la gracia, y aun no como necesario, para no pecar, puede entenderse perfectamente de la sola revelación.

La libertad y sus condiciones necesarias

Para Suárez es de suma importancia la determinación exacta de los requisitos de la libertad. Por esto los analiza con cuidado en el *primer prolegómeno*. Veamos cómo confirma su modo de ver con la autoridad de San Agustín.

Es sentencia común y cierta que la potencia formalmente libre es potencia activa, no meramente pasiva (c. 2). Así lo afirma el Doctor Hiponense al decir que el mal se reduce a la voluntad como a su causa eficiente y deficiente [17]. Los análisis del *De libero arbitrio* [18], admitidos en sus obras posteriores y en las *Retractaciones* [19], señalan además el carácter de indiferencia dominativa propia de la libertad.

---

15 *De gratia Christi*, c. 5, 7, 10, 11, 14, 22, 24, 27, 31, 37-40, 41, 47: ML 44, 363, 364, 368, 371, 374, 378-381, 383, 384.

16 *De praedes. Sanct.*, c. 1: ML 44, 961.

17 *De civit. Dei*, l. 12, c. 6, 7: ML 41, 353, 355; *De divers. quaest., 83*, q. 8: ML 40, 13.

18 *De lib. arbitr.*, l. 1, c. 12-16, l. 3, c. 1, 2: ML 32, 1234-1240, 1269-1273.

19 *Retract.*, l. 1, c. 9, 22, l. 2, c. 1: ML 32, 596, 620, 630.

También aduce Suárez a San Agustín para probar que Dios puede imponer necesidad a la voluntad, aun supuesto el juicio indiferente[20]. A la aparente dificultad, que ya aflora en el mismo *De libero arbitrio*[21], de cierta confusión entre voluntario y libre, contesta que tal identificación debe entenderse de la voluntad como facultad que en sí es libre, no precisamente de cada uno de sus actos; a no ser que por antonomasia se llame voluntaria (como es frecuente) la elección y determinación libre (c. 4).

San Agustín y la ciencia de los futuros condicionados

Estudia este punto Suárez con particular detención en el *prolegómeno segundo* (c. 3 y 5); ya antes lo había tratado en el opúsculo segundo, *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus,* de la colección *Opuscula theologica* (ed. Vivés, t. 11), que forma parte, como hemos dicho, de los escritos enviados a Roma para la controversia *de auxiliis* (l. 2, c. 2).

Que San Agustín admitió siempre en Dios la ciencia de los futuribles es para Suárez cosa manifiesta. Cita y explica los pasajes principales, como el del *De correptione et gratia,* de la *epistola 49,* con la exposición del *De praedestinatione Sanctorum, De dono perseverantiae* y *De gratia et libero arbitrio*[22], y luego alude a los textos sobre la vocación congrua, cuya declaración reserva al libro V de su tratado *de gratia.* Los pasajes aducidos se refieren a la ciencia de los futuros condicionados, no a la de los futuros absolutos, pues se trata de una ciencia, supuesta la cual, Dios hubiera podido sacar de este mundo al hombre antes de cometer los pecados que en realidad comete, de una ciencia que da razón de la providencia y predestinación divina. La aparente semirretractación contenida en el lugar citado, *De praedestinatione Sanctorum,* no vale de la misma ciencia de Dios, sino del uso menos exacto que de ella había hecho el autor en el lugar retractado. La evasiva de que trate Agustín de un conocimiento probable o conjetural queda excluída categóricamente por el Santo en el

---

20 *De lib. arbitr.*, l. 1, c. 11, l. 3, c. 1: ML 32, 1233. 1271; *Enchirid.*, c. 98: ML 40, 277.

21 *De lib. arbitr.*, l. 3, c. 3: ML 32, 1275.

22 *De corrept. et gratia,* c. 8: ML 44, 927; *Epist.* 49, ed. Maur. 102: ML 33, 375; *De praedest. Sanct.*, c. 9, 14, 17-19: ML 44, 973, 974, 979-981, 985-989; *De dono persev.*, c. 9: ML 45, 1005; *De grat. et lib. arbitr.*, c. 23: ML 44, 910.

tratado 37 in Ioannem, en el *Enchiridion* y en el *De dono perseverantiae*[23].

Oponían Cabrera, Ledesma y algunos otros que San Agustín negó la "presciencia" de los futuribles, al combatir el error semipelagiano que concedía o negaba el bautismo a los niños muertos antes del uso de razón, por los méritos que hubieran contraído en su vida ulterior[24]. Pero no le es difícil a Suárez hacer ver que se trata de un feliz equívoco sobre la palabra "presciencia", con el que agudamente refutó el Santo a los masilienses, ya que mérito condicionado es un contrasentido; no niega, pues, San Agustín tal conocimiento en Dios, sino sólo el abuso semipelagiano, que su objeto, méritos o deméritos condicionados pudiese ser razón de premios o castigos; y pudo negársele a este conocimiento el nombre de "presciencia", ya que esta palabra, tomada en su sentido más estricto, parece decir relación a algo que ha de tener ser en la realidad. Otros pasajes opuestos nada tienen que ver con la ciencia condicionada; no dicen sino que la santidad, por comenzar por la vocación a la gracia, no se da por méritos, sino gratuitamente. Más bien ve Suárez una buena retorsión contra sus oponentes en los dichos del Santo contra toda visión de las acciones malas en decreto alguno de predestinación, que no existe; síguese, por tanto, que para Agustín la ciencia de los futuribles no puede fundarse en un decreto absoluto de la voluntad divina[25].

Doctrina de San Agustín sobre las obras hechas sin caridad y gracia

Conocida es la dificultad que ofrece la interpretación de las frases agustinianas en esta materia. No podía Suárez omitir un estudio pormenor sobre ellas; y tengo para mí que la lectura atenta y reposada de los cuatro capítulos, el 3, el 5, el 20 y el 21 del libro 1 *De gratia*, todo él destinado a discutir la necesidad de la gracia para la honestidad natural de las obras del hombre caído, será de mucha utilidad, aun hoy día, a quien desee desentrañar el pensamiento del Santo Doctor de la gracia.

---

23 *In Ioann. Evangel.*, tr. 37, n. 3: ML 35, 1671; *Enchirid.*, c. 95: ML 40, 275; *De dono persev.*, c. 9: ML 45, 1005.

24 *De praedest. Sanct.*, c. 14: ML 44, 974; *De anima et eius origine*, l. 1, c. 10: ML 44, 481.

25 *Epist.* 105 *ad Sixt.*, c. 3, ed. Maur. 194: ML 33, 878; *Epist.* 107 *ad Vital.*, c. 4, ed. Maur. 217: ML 33, 983; *Contra Iulian.*, l. 1, c. 8: ML 44, 666-669.

Examina en primer lugar los pasajes en que San Agustín parece afirmar que el pecador sin gracia y caridad nada puede hacer honesto o moralmente bueno. Dejando los relativos a los infieles para el c. 7, cuatro cita aquí: *Retractationes, De moribus Ecclesiae, De gratia et libero arbitrio, De gratia Christi*[26], cuya dificultad reconoce. Para dar con su sentido legítimo inquiere Suárez la intención del Santo. Esta es enseñar dos cosas: en primer lugar, que el hombre no ayudado de la gracia divina apenas o de ninguna manera puede hacer algo que carezca de toda malicia o que sea del todo bueno, tesis que no es necesario (al menos en estos pasajes) entender con toda universalidad. En segundo lugar, que la obra que no se hace por Dios, o por el amor de Dios, no merece el nombre de virtud o de bien, entendida esta palabra antonomásticamente, sentido que no exige suponer en el acto algún modo de malicia positiva, sino simplemente que no es fructuoso para la verdadera bienaventuranza, que es la sobrenatural. Esta exposición la toma de Santo Tomás[27], con el comentario de Cayetano.

No admite Suárez la solución más expeditiva: que con el nombre de caridad entienda S. Agustín aquí ni en parte alguna un amor general de la virtud y honestidad, fundándose en varios lugares que le parecen decretivos[28], sin que prueben lo contrario los que se aducen en favor de esta interpretación más fácil[29].

Más interesante es la discusión de los textos de S. Agustín sobre las obras de los infieles; en ellos se han ejercitado con mayor atención sus intérpretes, y Suárez lo hace en el c. 7, de marcado carácter analítico. El más célebre es el c. 4 del libro 3 *Contra Iulianum*, al que pueden añadirse varios dichos de otras obras[30]. Comienza concediendo sin ambages

---

26 *Retract.*, l. 1, c. 15: ML 32, 609; *De mor. Eccles. cathol.*, c. 14, 15: ML 32, 1321, 1322; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 18: ML 44, 903; *De gratia Christi*, c. 26: ML 44, 374.

27 l. 2, q. 65, a. 2; 2. 2, q. 23, a. 4, 7, 8.

28 *De doctr. christ.*, l. 3, c. 10: ML 34, 41; *In Ioann. Evang.*, tr. 87, n. 1: ML 35, 1852; *De civit. Dei*, l. 14, c. 7: ML 41, 410.

29 *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 1, c. 19, l. 2, c. 9: ML 44, 558, 586; *De spir. et litt.*, c. 32: ML 44, 236, 237; *De nat. et gratia*, c. 70: ML 44, 290. La interpretación de Suárez parece debe limitarse al uso agustiniano de la palabra *caritas* referida a Dios; por lo demás, es claro que S Agustín llamaba también *caritas* a todo amor honesto; cf. E. Portalié, art. *Augustin* (*Saint*) en DTC 1, 2436 y el pasaje del *Sermo* 349, c. 1: ML 39, 1541, citado por Pío VI en la condenación de la proposición 24 del Sínodo de Pistoya: Denz. 1524.

30 *Contra Iulian.*, l. 4, c. 3: ML 44, 743-756; *De civit. Dei*, l. 5, c. 12,

que son pasajes muy difíciles, y que muchos y graves autores los han entendido llanamente como suenan. Pueden inclinar a esta interpretación los textos de la Escritura en que funda Agustín sus asertos, y su mismo tenor: que el infiel siempre tiene mala intención, que sus obras carecen por necesidad de la dirección al fin debido, que la obra hecha sin fe no es referible a Dios, que tales obras son infructuosas y estériles, que no puede ser verdadero continente aquel cuyo ánimo es fornicario contra Dios, a lo que se puede añadir el modo de ver de sus discípulos Próspero y Fulgencio.

Con todo, no puede Suárez persuadirse que fuese ésta la mente de S. Agustín. El Santo habla de la misma manera de los pecadores en general y de los infieles, y ciertamente las razones que aduce acerca de éstos valdrían también para aquéllos. Además, se seguiría de esta doctrina que ni siquiera con el auxilio de la gracia podría el infiel obrar bien. Las razones aducidas por el gran Doctor serían frívolas e indignas de su ingenio, si hubiesen de probar la imposibilidad de obra alguna buena, y Suárez se entretiene en deshacerlas implacable con la lógica del buen sentido y la exacta inteligencia de los términos. Por fin, S. Agustín, en muchos lugares, admite algunas obras buenas en los infieles[31]; ¿es que S. Agustín se contradijo? No lo piensa así Suárez.

Para declarar la mente del Doctor de Hipona, después de notar la intención de la disputa contra los pelagianos, cerrarles el camino a aquellos exagerados panegiristas de las virtudes de los filósofos e infieles, presenta las proposiciones del Santo y las examina en particular a la luz del contexto de sus obras.

1. "En los gentiles no se dieron verdaderas virtudes." De virtudes fructuosas para la vida eterna, verdadera felicidad, la entiende S. Agustín en su disputa con Juliano. Pero también pudo referirse a virtudes verdaderas en el orden de honestidad meramente natural, porque no pueden llegar al estado moralmente necesario para que un hábito bueno merezca el nombre de verdadera virtud.

2. "El infiel nunca obra bien." Puede exponerse con la

---

l. 19, c. 25: ML 41, 154, 656; *De Trinit.*, l. 13, c. 20: ML 42, 1034; *De continent.*, c. 13: ML 40, 369; *De nupt. et concupisc.*, l. 1, c. 3: ML 44, 415; *De gratia Christi*, c. 26: ML 44, 374; *Enarrat. in Psalm.* 31, c. 2: ML 36, 259.

31 *De gratia Christi*, c. 24: ML 44, 372; *Epist.* 130, ed. Maur. 144: ML 33, 591; *De patient.*, c. 25-27: ML 40, 623, 624; *De spir. et litt.*, c. 27, 28: ML 44, 229-231; *De bono coniug.*, c. 6: ML 40, 577; *Hypognost.*, l. 3, c. 4: ML 45, 1623, si es de S. Agustín, dice Suárez.

restricción "regularmente", como lo indica el Santo al decir que si quizás se encuentran en ellos obras buenas deben tenerse por don de Dios. Pero sobre todo claramente le dice S. Agustín a Juliano que sólo quiere llamar obra buena la que conduce a la vida eterna y al reino de Dios.

3. "Todas las obras de los infieles son pecados", o "toda la vida de los infieles es pecado". Tres exposiciones se dan a esta sentencia: *a*) Que se trata de pecado en sentido lato, como obras hechas en pésimo estado. No le satisface este sentido, como no conforme con la mente del Santo, ya que habla claramente de acciones defectuosas por el fin o por alguna circunstancia. *b*) La exposición de Sto. Tomás, de que San Agustín habla de los infieles que obran no según la recta razón, sino según su error, es sin duda conforme a la mente del Obispo de Hipona al final del famoso capítulo contra Juliano. *c*) Buen complemento de esta solución es la que insinúa Vega, y que concede algo a los autores que han interpretado demasiado literalmente a S. Agustín. Entendió éste que casi siempre los infieles obraban "ex infidelitate sua", con alguna mala intención nacida de su infidelidad, por la debilidad de la naturaleza caída. Así, nota Suárez, la cuestión es ya más de hecho que de derecho o de poder para obrar el bien sin fe, y como "parum pro nihilo reputatur", pudo hablar el Santo con aquella generalidad. Así consta además del conocido texto de *De spiritu et littera.*

Esta interpretación evita los inconvenientes que antes alegó contra la argumentación de S. Agustín. Se puede comparar en este punto al infiel con el pecador, con ventaja para éste; se salva de error el sentido dado a los textos de la Escritura, sin que, con todo, estemos obligados a darlo por literal, y las razones aducidas por el Santo adquieren en su conjunto valor y solidez, que les libra de toda frivolidad y artificio.

Por último, en los capítulos 20 y 21 examina Suárez los textos de S. Agustín propuestos en el c. 19, que parecen atribuir a la gracia todas las obras buenas, divididos en dos secciones: los que afirman la necesidad del auxilio de Dios para obrar el bien, y los que niegan al libre albedrío todo poder para obrar otra cosa que el pecado.

En el c. 20 propone ante todo el principio general de interpretación: todos estos dichos de S. Agustín van dirigidos contra el error pelagiano; indirectamente, por tanto, pero ciertamente, y por la autoridad de la Iglesia al condenar a Bayo, consta que no pueden tener sentido opuesto a la doctrina corriente de los teólogos católicos (n. 1).

Para la primera sección de textos [32] aprueba Suárez como norma general la solución bimembre de Sto. Tomás [33], que o hablan del bien meritorio, o sólo significan que sin la operación de Dios el hombre no puede hacer nada bueno; con la nota de Cayetano y otros autores, que regularmente parecen hablar los textos de verdadera gracia, y así se habrá de preferir casi siempre la primera parte de la solución del Doctor Angélico. Sólo que deberá distinguirse de qué clase de mérito se trata (n. 2, 3). Y aunque con frecuencia habla S. Agustín de obras meritorias de condigno (n. 7) [34], otros muchos pasajes se refieren también a toda obra que tenga alguna razón de mérito en abstracto, sea de condigno, sea de congruo, o impetratorio, o de otra manera que incluya algún modo de exigencia respecto de algún auxilio sobrenatural (n. 10-15) [35]. Y como oponían los bayanos que, según S. Agustín, toda obra buena es obra de piedad [36], responde Suárez que es claro que por obra de piedad en los pasajes en cuestión se entiende tan sólo la obra que conduce a la vida eterna [37].

En el c. 21 estudia el sentido de la proposición general:

---

32 Canon 22 del *Concilio de Orange*: DENZ. 195, que es la sentencia 323 de la colección de S. PRÓSPERO *Sententiae ex Agustino delibatae*: ML 45, 1887, sacada de *In Ioann. Evang.*, tract. 5, c. 1: ML 35, 1414, o del prólogo *De doctr. christ.*, n. 8: ML 34, 13; *Enarrat. in Ps.* 142, n. 5: ML 37, 1848; *Sermo* 13 *de verb. Apost.*, c. 10, 11, ed. Maur. 156: ML 38, 855, 856; *Epist.* 89, q. 2, ed. Maur. 157: ML 33, 675-678; *Epist.* 106 *ad Paulin.*, c. 10, ed. Maur. 186: ML 33, 829; *De peccat. merit. et remiss.* l. 2, c. 18: ML 44, 169.

33 *De ver.* q. 24, a. 14 ad 2.

34 *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 2, c. 8: ML 44, 583-586; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 17, 18: ML 44, 901-903; *Epist.* 106 *ad Paulin.*, c. 1, ed. Maur. 186: ML 33, 815; *Sermo* 13 *de verb. Apost.*, c. 5, ed. Maur. 156: ML 38, 852.

35 *De divers. quaest. ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 2: ML 40, 111; *De spir. et litt.*, c. 33: ML 44, 234; *De civit. Dei*, l. 15, c. 10: ML 41, 463; *De continent.*, c. 12: ML 40, 368; *Epist.* 107 *ad Vital.*, c. 2, 7, ed. Maur. 217: ML 33, 982, 988; *De praedest. Sanct.*, especialmente c. 2, 7: ML 44, 959-992, 961-964, 969-970; *De dono persev.*, c. 13: ML 45, 1012, 1013; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 7, 17: ML 44, 891, 901; *Contra 2 epist. Pelagian*, l. 2, c. 5: ML 44, 577; *De gratia Christi*, c. 26: ML 44, 374; *Sermo* 13 *de verb. Apost.*, c. 12, ed. Maur. 156: ML 38, 856; *De spir. et litt.*, c. 29: ML 44, 755; *Contra Iulian.*, l. 4, c. 3 fin.: ML 44, 755.

36 *De civit. Dei*, l. 10, c. 1: ML 41, 277; *Sermo* 45 *ad Fratres in eremo*, ed. Maur. espúreo: ML 40, 1323. Ya Suárez decía que no se suele atribuir a S. Agustín.

37 Cf. *Epist.* 107, *ad Vital.*, c. 4, 7, ed. Maur. 217: ML 38, 985, 988; *De praedest. Sanct.*, c. 2: ML 44, 962, 963; *De Trinit.*, l. 12, c. 14, l. 14, c. 1: ML 42, 1010, 1035, 1036; *De civit. Dei*, l. 4, c. 33, l. 5, c. 15, 20, l. 10, c. 6: ML 41, 139, 160, 167, 283; *De spir. et litt.*, c. 18: ML 44, 219, 220; *Epist.* 130, ed. Maur. 144: ML 33, 591.

"el libre albedrío sin el auxilio de la gracia sólo vale para pecar", y otras sentencias de este tenor insertas en el Arausicano y otros documentos, y frecuentísimas en S. Agustín [38]. Asienta ante todo que esta sentencia, entendida en todo su rigor y propiedad, es falsa y ha sido condenada en Bayo. Por tanto, hay que entender que es otro su sentido agustiniano.

El que le atribuyen Soto, Vega, Ruardo, etc., que las obras hechas sin gracia se llaman pecado porque no son fructuosas para la vida eterna, no es despreciable, y tiene fundamento en S. Agustín, pero no explica bastante su mente. Conforme es también, aunque tampoco da razón adecuada de la proposición, decir que estas frases generales se emplean con universalidad no absoluta, sino moral, según lo explicado en el c. 7. La tercera exposición puede ser que los Padres hablan así según el error que impugnan: como Pelagio decía que el hombre puede con sus fuerzas obrar la verdadera justicia y obtener la vida eterna, no atienden sino a las obras que conducen a ella o apartan de ella, que son, por una parte, los actos sobrenaturales, y por otra, los pecados.

No satisfecho tampoco con esta declaración, añade que la división de todas las obras en buenas y malas, con la atribución de las primeras a Dios y de las segundas al mismo libre albedrío, puede ser adecuada si se entiende que toda acción buena que no sea pecado hay que atribuirla a Dios como a causa principal; así, al libre albedrío, como de suyo y por sí solo, no puede referirse más que lo malo. Eso sí, en este sentido la atribución a Dios no debe contraerse a la acción divina de la gracia propiamente dicha, sino "cum partitione accommoda", según sean obras naturales y sobrenaturales, según notó ya Sto. Tomás e insinúa el mismo S. Agustín [39]. Mas esta consideración no declara los pasajes en que se habla de la gracia propiamente dicha, sino sólo los más generales, como la sentencia 22 del Arausicano.

Por esto le ocurre a Suárez añadir (y cierto que es ésta una aportación personal a la solución de la dificultad que ofrecen los textos agustinianos) que la división de la voluntad en buena con bondad sobrenatural y mala "simpliciter", algunas veces, más que de los actos, se entiende de la misma potencia del libre albedrío o del mismo hombre, y así es divi-

---

38 A los lugares ya citados añade: *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 2, c. 8: ML 44, 584; *De spir. et litt.*, c. 3: ML 44, 251; *Epist.* 106 y 107, ed. Maur. 186, 217: ML 33, 817, 978-989: *De haeres.*, c. 88: ML 42, 48; *De gestis Pelagii*, c. 35: ML 44, 355-360.

39 *Epist.* 130, ed. Maur. 144: ML 33, 591; *Contra Iulian.*, l. 4, c. 3: ML 44, 754.

sión adecuada, según la providencia actual. Porque la carencia de la gracia no se da sin pecado, en alguna manera voluntario o personal, o al menos original; por lo cual los actos naturalmente buenos que haga no la hacen buena a la voluntad o al alma, que no se puede hacer buena sin la gracia. Esto es lo que principalmente intenta S. Agustín y los demás Padres hacer ver a los pelagianos, quienes por negar el pecado original pretendían que el hombre puede hacerse bueno por su propia voluntad. Pero esta constatación no exige entender que todas y cada una de ellas sean nuevos pecados. Así le parece a Suárez que en último análisis deben interpretarse algunas frases de S. Agustín. La doctrina católica "neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam, sive in bonam, neque tantum ei tribuit ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ad bonum sempiternum perveniat", "todo el bien de nuestra voluntad es de Dios", "voluntas mirum est si possit in medio ita consistere, ut nec bona nec mala sit" [40].

Tal es la labor realizada por el ingenio de Suárez sobre estos pasajes de S. Agustín. Su interpretación nada deja que desear en punto a flexibilidad y matices. Nada hallamos de rigidez y literalismo crudo: no busca Suárez una solución simplista y verbal, ni cree (criterio muy realista) que se deba preconizar una fórmula única, llave universal, que nos abra la inteligencia de la mente de S. Agustín en estos pasajes, cuya dificultad confesó llanamente desde el principio. Si confrontamos estos resultados y el método suareziano de hermenéutica agustiniana con los que de esta misma doctrina nos ofrece la corriente bayano-jansenista o jansenizante, no será difícil decidir sobre el valor crítico de ambas tendencias.

La gracia operante y cooperante

Tuvo esta división de la gracia alguna resonancia en las controversias de *auxiliis*, particularmente en relación con la doctrina de S. Agustín; de aquí que Suárez en el primer libro *de auxiliis* (de toda la obra *De gratia*, l. 3, c. 20-22) trate de ella con especial esmero para explicarla según la mente del Santo. Citados los pasajes en que se funda esta división [41], ad-

40 *Epist.* 47, n. 4, ed. Maur. 215: ML 33, 975; *Epist.* 89, c. 2, ed. Maur. 157: ML 33, 676, 677; *Epist.* 106, c. 1, ed. Maur. 186: ML 33, 815; *Sermo* 13 *de verb. Apost.*, c. 10, ed. Maur. 156: ML 38, 855; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 18: ML 44, 169.

41 *De gratia et lib. arbitr.*, c. 17: ML 44, 901; *Enchirid.*, c. 32: ML 40, 248; *Sermo* 13 *de verb. Apost.*, c. 12, ed. Maur. 156: ML 38, 856.

vierte que para su autor estas denominaciones coinciden con las de gracia excitante y adyuvante, pues precisamente por su vocación nos hace Dios obrar el bien, que es el oficio propio de la gracia operante [42]. No se conforma con la mente del Santo Doctor el llamar gracia cooperante exclusivamente a la gracia habitual, puesto que con frecuencia habla de ella al tratar del *initium fidei*, y sus sentencias afirman generalmente que toda obra saludable se hace con la gracia cooperante, así como que la gracia operante se da también para todas ellas [43].

Especial dificultad ofrece a Suárez una interpretación del concepto agustiniano de la gracia operante y cooperante, según la cual la gracia operante da la caridad imperfecta "voluntas parva", no meritoria, y la cooperante da la "voluntas magna", caridad perfecta meritoria, interpretación que pretende fundarse en *De gratia et libero arbitrio* [44], principal pasaje en que S. Agustín elabora dicha distinción. Rechaza Suárez esta interpretación como opuesta a la necesidad de la doble gracia operante y cooperante para toda obra saludable, según los textos ya citados; y así debe entenderse que con la mención de la caridad perfecta e imperfecta no intenta otra cosa el Santo que presentar un ejemplo de toda buena voluntad. ¿Cuál es, pues, el sentido de estas locuciones? Cree probable Suárez que en general la voluntad imperfecta significa en S. Agustín los actos indeliberados, y la voluntad o caridad perfecta los deliberados, criterio necesario para explicar muchas locuciones y pasajes del Santo, eso sí, "cum magna discretione semperque considerato contextu". De hecho no le satisface para explicar el pasaje aducido, pues precisamente pone como ejemplo de caridad pequeña el "animam meam pro te pono" de S. Pedro, con lo que entiende las voluntades y propósitos libres, pero ineficaces. Pero es de notar que nunca dijo el Santo que estas voluntades libres, pero ineficaces, se hiciesen sin gracia cooperante; sólo quiso "pungere semipelagianos", notando que los mismos principios de estas voluntades "parvas" son de Dios. El es quien comienza obrando y preparando la voluntad. Y si antonomásticamente se le atri-

---

42 Cf. *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 10-13: ML 40, 117-118; *De spir. et litt.*, c. 34: ML 44, 240; *De praedest. Sanct.*, c. 19: ML 44, 988; *Retract.*, l. 2, c. 1: ML 32, 630; *Epist.* 107 *ad Vital.*, c. 4, ed. Maur. 217: ML 33, 983; *De peccat. mer. et remiss.*, l. 2, c. 17, 18, 19: ML 44, 167-170.

43 *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 2, c. 8: ML 44, 585; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 17: ML 44, 901; *De dono persev.*, c. 13: ML 45, 1013; *De spir. et litt.*, c. 34: ML 44, 240; toda la cuestión segunda *Ad Simplic.*: ML 40, 111-128.

44 *De gratia et lib. arbitr.*, c. 17: ML 44, 901-903.

buye a la gracia operante nuestro querer, es porque es ante todo necesaria para la voluntad, que si es eficaz es causa de las obras perfectas. Por esto dice S. Agustín: "Ut ergo velimus sine nobis operatur", Dios obra en nosotros sin nosotros los principios de nuestra buena voluntad; "cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur". Es, pues, la mente del Santo que tanto el mero querer como el querer eficaz es de Dios por la gracia operante, por la que hace que queramos y obremos; pero de tal manera que en el mismo querer y obrar coopera con nosotros, o con la primera gracia operante, si ella sola basta, o con nuevas gracias que refuerzan la voluntad contra las dificultades de la ejecución exterior. Esta exégesis la corrobora con otros pasajes antes citados [45].

San Agustín y la gracia suficiente

El problema que suscita ya de sí la gracia suficiente y su relación con la voluntad salvífica universal, se agudiza al pretender penetrar la mente de S. Agustín sobre este punto delicado. No podía pasarlo por alto una obra como el *De gratia,* de Suárez, y de hecho lo aborda directamente por todo el libro 4, *De auxilio gratiae sufficiente,* dedicando además un capítulo, el 18, a "inquirir diligentemente la mente de S. Agustín para que la verdad que hemos demostrado no sólo no se oscurezca por su autoridad, sino más bien quede confirmada", por más que algunos se empeñen en que él sintió muy de otra manera.

Ya al probar la división de la gracia en suficiente y eficaz (c. 1), alega diversos pasajes bien conocidos del Santo [46]. Observa en general que "no precisa alinear muchos textos de SS. PP., pues siempre que dicen que el hombre puede salvarse, si quiere, por la gracia de Dios, aunque de hecho no se salve, enseñan en realidad la gracia suficiente". Expone luego (c. 3) los pasajes del *De gratia Christi* [47] en que parece relegar la gracia suficiente a la externa de la ley y predicación, que admitía Pelagio. Descartada de paso una interpretación benigna de la doctrina de éste, entiende que S. Agustín quiere

---

45 *De peccat. merit. et remiss.,* l. 2, c. 17-19: ML 44, 167-170; *De spir. et litt.,* c. 34: ML 44, 420; *Ad Simplic.,* l. 1, q. 2, n. 9 10: ML 40, 116-117.

46 *De gratia et lib. arbitr.,* c. 15: ML 44, 900; *De peccat. merit. et remiss.,* l. 2, c. 15: ML 44, 164; *Ad Simplic.,* l. 1, q. 2, n. 10: ML 40, 117, y sobre todo *De corrept. et gratia,* c. 11s: ML 44, 933s.

47 *De gratia Christi,* c. 10, 13, 14: ML 44, 366-368.

que su adversario admita como necesaria la gracia interna, que siempre en algún modo da el querer y obrar, no sólo el poder; pues aun cuando no llega al efecto por deficiencia del libre albedrío, a él está ordenada, y cuando el hombre obra el bien lo hace en virtud de esta gracia. En una palabra, quiso S. Agustín oponer en bloque toda la doctrina de la gracia y su completa eficiencia a las negaciones minimistas de Pelagio. Por donde el que no hace lo que debe, se dice que no lo aprendió de Dios de un modo práctico y prudente; sin que esta frase signifique en la mente del Santo que carecía de toda gracia interior.

Más directamente entra en la cuestión de la gracia suficiente al investigar de dónde procede su ineficacia (c. 6). Contesta que de ninguna manera debe atribuirse a Dios, sino sólo a la voluntad humana; así lo afirma repetidamente S. Agustín, ya en general, ya en los casos típicos de Esaú y Faraón [48]. Los pasajes que parecen indicar lo contrario [49] se explican sencillamente de la voluntad permisiva de Dios; la imposibilidad e incapacidad de consentir a la gracia incongrua es puramente consecuente a la voluntad humana, no se funda en la ineptitud de la gracia.

Tocada de paso la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, que más de propósito discute en el tratado *De praedestinatione,* nota los pasajes en que indica el Santo que no se niega la gracia a los pecadores y a los fieles que no se salvan [50]. Mas urge el problema crucial de los infieles, que ninguna noticia han tenido del Evangelio, hecho en el que San Agustín, al ponderar los secretos juicios de la divina Providencia, parece ver un efecto expreso de la falta de predestinación respecto de los tales [51]. Con esta ocasión entra de lleno Suárez en la controversia sobre el axioma "*Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*". Contra la interpretación mo-

---

[48] *Ad Simplic.*, l. c.; *De divers. quaest. 83*, q. 68, n. 5: ML 40, 73; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 5, 17, 18: ML 44, 153, 167, 169; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 2: ML 44, 883; *Epist.* 105 *ad Sixtum*, c. 3, ed. Maur. 194: ML 33, 879; *De lib. arbitr.*, l. 3, c. 16: ML 32, 1293.

[49] *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 13: ML 40, 118; *De praedest. Sanct.*, c. 8: ML 44, 970, 971; *De dono persev.*, c. 14: ML 45, 1014.

[50] *De nat. et gratia*, c. 26, 67: ML 44, 261, 287; *De corrept. et gratia*, c. 11, 12: ML 44, 933-940; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 17: ML 44, 167; *De dono persev.*, c. 15, 22: ML 45, 1016, 1029, 1030; *De lib. arbitr.*, l. 3, c. 18, 19, 22: ML 32, 1295-1297, 1302, 1303.

[51] *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 14, 22: ML 40, 119, 128; *De spir. et litt.*, c. 34: ML 44, 240; *De praedest. Sanct.*, c. 8: ML 44, 970-972; *Enarrat. in Ps.* 87, n. 10, 134, n. 17: ML 37, 1116, 1749; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 1, c. 22: ML 44, 126.

linista propone Suárez los textos antisemipelagianos con que entonces era impugnada. No es del caso ahora seguir al Doctor Eximio en la magistral exposición de su sentencia (c. 15); S. Agustín es aducido, así para probar que toda disposición positiva procede de la fe, como para negar que cierto pasaje exhumado en contra trate de la gracia saludable [52]; al fin afirma que su interpretación es conforme a los Padres antiguos, incluso de S. Agustín, en cuanto generalmente dicen que el hombre puede impedir la gracia de Dios [53]. A los textos antes opuestos contesta (c. 17) que no se opone la admiración del Santo ante los designios de la divina Providencia a cierta universalidad de la gracia, pues los lugares aducidos o se refieren a la gracia eficaz [54], o a gracias suficientes más intensas [55].

Veamos ya el c. 18, donde, no contento Suárez con las alegaciones esporádicas anteriores, entra de lleno en la exégesis directa de los pasajes agustinianos. Según su método escolástico, presenta primero los textos que parecen contrarios a la universalidad del auxilio suficiente, distribuídos en seis puntos: 1.° S. Agustín parece negar el auxilio suficiente en el estado actual de la naturaleza caída; es el conocido pasaje *De correptione et gratia* [56], donde Jansenio halló años más tarde la clave de su agustinismo. 2.° Hay vocación a la que no se puede responder; a los que responden de hecho, Dios les prepara la voluntad [57]. 3.° Muchas veces parece decir que no se da razón bastante de parte de los hombres de la conversión o no conversión [58]. 4.° Algunos obstinados parecen privados de todo auxilio [59]. 5.° La misma sentencia "*Deus neminem deserit nisi deseratur*", parece suponer negación de todo auxilio, al menos a algunos. 6.° Por fin, hacen fuerza las conocidas interpretaciones restrictivas de la voluntad salvífica.

---

52 *De divers. quaest. 83*, q. 68, n. 5: ML 40, 75.

53 *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 2 (?); en el c. 5: ML 44, 153 está expresada la misma doctrina; *Epist.* 405 *ad Sixtum*, c. 2-4, ed. Maur. 194: ML 33, 875, 879, 882.

54 *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2. n. 14: ML 40, 119; *De spir. et litt.*, c. 34: ML 44, 240.

55 *De peccat. merit. et remiss.*, l. 1, c. 22, l. 2, c. 5: ML 44, 126, 153.

56 *De corrept. et gratia*, c. 11: ML 44, 933-936.

57 *Ad Simplic.*, l. c.; *De praedest. Sanct.*, c. 6, 8: ML 44, 969, 971; *De dono persev.*, c. 8, 14: ML 45, 1002-1003, 1014.

58 *Ad Simplic.*, l. c.; *Epist.* 107 *ad. Vital.*, c. 6, ed. Maur. 217: ML 33, 985, 986; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 17: ML 44, 167; *De dono persev.*, c. 9: ML 45, 1004-1006, y el "sub nomine Augustini" *De praedest et gratia*, c. 15: ML 45, 1675. etc.

59 *In Ioann. Evang.*, tr. 53, n. 6: ML 35, 1776; *In Epist. ad Rom.*, prop. 62: ML 35, 2080.

No obstante, hay que decir que S. Agustín ni sintió, ni pudo sentir, que todos los réprobos carecen de auxilio suficiente para la salvación. Cuatro razones se lo persuaden a Suárez. La primera, son los muchos pasajes en que el Santo enseña que Dios dió a todos los hombres potestad para llegar a ser hijos de Dios, idea mantenida en las *Retractaciones*: "omnes possunt si velint" [60]. Se objeta que aquí añade el "praeparatur voluntas a Domino", locución característica de la gracia eficaz; pero agudamente nota Suárez que al yuxtaponer ambos puntos de vista nos indica el Santo que esta preparación de la voluntad no debe entenderse exclusivamente de la gracia eficaz, ya que también es preparada la voluntad por la gracia suficiente. Este concordismo lo ve Suárez reafirmado en otros pasajes [61]. La segunda razón se toma de los pasajes en que categóricamente afirma el Santo que no queda por Dios que todos los hombres no se salven, aun en el caso típico de Esaú [62]. 3.ª Dios no manda imposibles, principio repetidamente inculcado [63]. 4.ª El texto universalista *De spiritu et littera* [64], con los testimonios de Orosio, Próspero y Fulgencio.

Propuestas estas razones, acomete Suárez la interpretación del pasaje *De correptione et gratia* [65], "quod revera obscurum valde est". Como trata Agustín aquí de la perseverancia, creen algunos que habla de la gracia habitual con el cortejo de auxilios que le son debidos. No le satisface esta interpretación, aunque no la cree del todo desacertada. Por otro camino debe buscarse la solución. Suponiendo se trata en este pasaje de auxilios actuales, debe tenerse presente la división de los suficientes en próxima y remotamente suficientes, y además que una cosa es el mero no dar un auxilio y otra su denegación absoluta. Fijándose principalmente en la perseverancia, entiende sin duda S. Agustín que la diferencia entre la naturaleza íntegra y la caída consiste en que en aquélla la gracia que bastaba para guardar cada uno de los preceptos bastaba para guardarlos en su conjunto, y además que con la misma gracia con que podía perseverar hubiera perseverado de he-

---

60 *De Gen. contra Manich.*, l. 1, c. 3: ML 34, 176; *Contra Adimant. Manich.*, c. 26: ML 42, 169; *Retract.*, l. 1, c. 10, 22: ML 32, 599, 620.

61 *De nat. et gratia*, c. 67: ML 44, 288, al aprobar el *De lib. arbitr.*, l. 3, c. 19: ML 32, 1296, 1297.

62 *In Ioann. Evang.*, tr. 1, n. 19: ML 35, 1388; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 17: ML 44, 167; *De divers. quaest., 83*, q. 68: ML 40, 75; *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 10: ML 40, 117.

63 *Enarr. in Ps.* 56, n. 1: ML 36, 661; *De nat. et gratia*, c. 43, 69: ML 44, 271, 289; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 15: ML 44, 899.

64 *De spir. et litt.*, c. 33, 34: ML 44, 238-240.

65 *De corrept. et gratia*, c. 11: ML 44, 933-936.

cho, como los ángeles (de paso rechaza como absurdísimo el atribuir la perseverancia de los ángeles a sólo el libre albedrío); pero en la naturaleza caída parece entender que el auxilio que basta a poder perseverar no es tal que de hecho le conduzca a perseverar, sin una protección o auxilio ulterior; sin embargo, no deja de estar éste en la potestad del hombre si hace lo que puede por los primeros auxilios; y así tiene el auxilio remotamente suficiente para poder perseverar, mas el próximamente tal no lo tiene sino cuando recibe el auxilio con el cual quiere y persevera: en una palabra, los auxilios ordinarios de la gracia, bastantes para evitar todo pecado, no le bastan para el conjunto de toda la vida. La razón de la insuficiencia está en la falta del don de integridad, pena del pecado original, la cual sufren, sin misericordia especial, aquellos que no reciben el auxilio ulterior. Por tanto, no dijo S. Agustín que el hombre caído deje de tener el auxilio necesario para guardar cada precepto, y por esto se le imputa el no guardarlos; en cambio, con razón dijo que si a Adán y a los ángeles no les hubiera sido dado aquel auxilio con el cual podían perseverar si querían, no se les hubiera podido imputar a culpa el no perseverar. Esta, dice Suárez, es la mente de S. Agustín en este lugar, que necesita de más detenido estudio en la cuestión del don de la perseverancia.

Los textos aducidos en el segundo y tercer grupo son de más fácil interpretación; habla de la gracia eficaz y congrua, cuya carencia no excluye la suficiente, a la cual resiste el hombre porque quiere [66]; la impotencia para el consentimiento es consecuente [67]; la admiración de S. Agustín porque uno cree y otro no, no está en el efecto mismo, pues él mismo lo ha dicho repetidas veces, "cito dico", sino en la preparación por la gracia, congrua en unos, no en los otros. Respecto a los obstinados, no cree Suárez fundado el atribuir a S. Agustín la negación de todo auxilio [68]; aun en el caso extremo de Faraón, le culpa claramente de su endurecimiento en muchos pasajes [69], que deben ser preferidos a la excusa que afectan ciertas palabras [70], si bien aun pudieran ser interpretadas de la

---

66 *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 17: ML 44, 167; *De praedest. Sanct.*, c. 6: ML 44, 969; *De dono persev.*, c. 14: ML 45, 1014.

67 *In Ioann. Evang.*, tr. 53, n. 6: ML 35, 1776.

68 *Contra Iulian.*, l. 5, c. 3: ML 44, 787; *In Ioann.*, l. c.

69 *De divers. quaest. 83*, q. 68, n. 4: ML 40, 72; *Sermo* 88 *de tempore*, que los Maurinos tienen por apócrifo, Appendix serm. 23: ML 39, 1786, 1787; *In Exodum*, q. 18, q. 24, q. 29, ed. Maur. *Quaestiones in Heptateuchum*, l. 2: ML 35, 601, 603, 605.

70 *In Epist. ad Rom.*, prop. 62: ML 35, 2080.

impotencia consecuente a la infidelidad. La pretendida dificultad del principio *Deus neminem deserit nisi deseratur,* le da a Suárez ocasión para un amplio estudio de los distintos modos en que se puede hablar de deserción por parte de Dios: sustracción de la gracia habitual, del auxilio concomitante o del preveniente, del eficaz o del suficiente; esto supuesto, la frase afirmativa, que parece implicada en el principio negativo de S. Agustín, bien puede entenderse de la gracia preveniente, tanto en cuanto eficaz como en cuanto a suficiente, con tal que no se entienda de una posible negación general, sino limitada a ciertos casos. Por fin, las interpretaciones restrictivas del "*Deus vult omnes salvos fieri*" no se oponen a la única, literal y universalista, contenida en *De spiritu et littera*[71], y sólo intentan hacer resaltar la voluntad particular predestinante.

El auxilio eficaz según S. Agustín

La cuestión candente *de auxiliis* era la de la gracia eficaz; y como la lucha para Suárez se concretaba en el terreno de la eficacia predeterminante o congrua, a esto dirige su investigación de S. Agustín, a probar que para el Doctor de la gracia el auxilio eficaz no es una moción física, sino más bien un auxilio excitante o moción moral, y que su eficacia o conexión infalible con el efecto (éste es el sentido técnico que tiene en esta cuestión la palabra eficacia, no meramente virtualidad o potencialidad) procede de su congruidad con la voluntad a quien se da.

Seis son los pasajes en que principalmente funda Suárez su interpretación en el primer punto (l. 5 c. 5). El *Ad Simplicianum*[72] evidentemente establece la "vocación" eficaz, y ella se dice ser "effectrix bonae voluntatis". Lo mismo está claramente expresado en *De praedestinatione Sanctorum*[73], donde las características de la gracia secreta y eficaz "quae a nullo duro corde respuitur" se aplican a la vocación, que por esto es llamada "ex proposito". En los mismos términos se expresa *De correptione et gratia,* la *Epistola ad Vitalem,* la cuestión 68 *ad Romanos,* con el lugar correspondiente de las *Re-*

---

71 *De spir. et litt.*, c. 33: ML 44, 238.
72 *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 12, 13, 21: ML 40, 118, 126, 127.
73 *De praedest. Sanct.*, c. 2, 8, 16, 18-20: ML 44, 963, 970, 971, 983, 989, 990.

tractationes y el *De gratia et libero arbitrio*[74]. De estos y otros pasajes forma Suárez su argumento: la gracia eficaz es para S. Agustín el medio por el que Dios hace que obremos, es la gracia de los predestinados, es la preparación especial de la voluntad; ahora bien, todo esto lo hace la vocación o excitación de Dios.

Que San Agustín pone la eficacia preveniente de la gracia en la congruidad de la vocación sin predeterminación física, lo prueban para Suárez perentoriamente los mismos pasajes aducidos; le basta subrayar sus frases principales (c. 42). Pero el *Ad Simplicianum*[75], que, como es obvio, constituye la exposición más expresa de la concepción congruista de la gracia eficaz, debe vindicarlo de la interpretación "audaz" de alguien que no quiere ver en él la mente definida del propio San Agustín. Para ello acude a los otros pasajes posteriores[76]; nota que el método semisocrático de proponer su sentir por preguntas es habitual en la inquisición agustiniana de la verdad; por lo demás, refiere el Santo su solución a inspiración divina, y así en adelante explica por esta especial vocación el misterio de la predestinación y de la gracia. La sección siguiente: "Et tamen intueamur superiora..."[77] da sólo solución a la queja puesta por el Apóstol en boca de sus adversarios: "Quid adhuc quaeritur?", solución por lo demás fundada en la distinción entre vocación congrua e incongrua. Explícita parece también la moción o vocación congrua en *De dono perseverantiae*[78], y, en una palabra, el mismo pensamiento manifiestan todos los pasajes aducidos, confrontados con los que declaran de la gracia excitante la preparación de la voluntad.

Es, por tanto, arbitrario atribuir la persuasión eficaz a una predeterminación sobreañadida, de la cual no aparece vestigio, y que debe decirse excluída de la mente del Santo Doctor. Detiénese Suárez en este punto, como se deja entender, por las necesidades polémicas del momento. Agustín no conoce auxilio preveniente diverso de la vocación; la ineficacia se

---

74 *De corrept. et gratia*, c. 7: ML 44, 924; *Epist.* 107 *ad Vital.*, n. 5, 23, ed. Maur., 217: ML 33, 980, 987; *De divers. quaest. 83*, q. 68, n. 5, 6: ML 40, 73; *Retract.*, l. 1, c. 26: ML 32, 628; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 5, 14, 15, 16: ML 44, 889, 897-900; *De dono persev.*, c. 14: ML 45, 1014.

75 *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 15, 16: ML 40, 120, 121, 123, 126, 127.

76 *De praedest. Sanct.*, c. 4: ML 44, 118, donde reproduce *Retract.*, l. 2, c. 1: ML 32, 629.

77 L. c., *Ad Simplic.*

78 *De dono persev.*, c. 14: ML 45, 1014.

atribuye exclusivamente a la voluntad de Esaú; el que llamado no consiente, consentiría si le fuese dada otra vocación acomodada a su voluntad; y la misericordia especial de Dios está en que llamando a unos y a otros con la misma vocación, ésta está atemperada a la voluntad de unos y no a la de otros, que también hubieran podido ser llamados con vocación acomodada. Luego la gracia eficaz no es una clase especial de auxilio predeterminante, ya que éste da necesariamente el consentimiento. Por último, la frase "accommodandi voluntatem suam fidei", la pregunta si es posible un endurecimiento contra todo modo de vocación, no se compaginan con la idea de predeterminación. Por esto cree Suárez poder apelar a la sinceridad del investigador al afirmar que no hay en este pasaje vestigio alguno de predeterminación o de auxilio diverso de la vocación o persuasión interior. Mentalidad confirmada por una frase muy característica del *De dono perseverantiae* [79].

Confirma Suárez su interpretación de la gracia eficaz agustiniana con diversas indicaciones, índices de la mentalidad del Santo Doctor. Lo que atribuye sólo a Dios es la vocación, a la que sigue inmediatamente el consentimiento: "Detur soli Deo, qui bonam voluntatem et praeparat adiuvandam et adiuvat praeparatam" [80], lo primero por excitación, lo segundo por la cooperación o gracia concomitante, sin otra gracia previa. Ni pone el Santo la eficacia de la gracia preveniente en un modo único uniforme de moción, sino en sus diversas y admirables formas [81]; la predeterminación sería un solo modo de moción, ciertamente admirable, pero no diversos modos; y se puede ponderar que dicha eficacia no se constituye por un modo divino de obrar común a las acciones buenas y malas y a los seres racionales e irracionales [82], como de hecho lo es el concurso previo predeterminante, aplicación de la potencia al acto. Es concluyente también el atribuir a la voluntad la potestad de resistir "*in sensu composito*", con lo que a ella y sólo a ella y a su culpa se le carga la ineficacia, y en general la posibilidad de aquiescencia y resistencia; y así, dice, "no suele Agustín ex-

---

79 L. c. "Ex quo apparet habere quosdam..."

80 *Enchirid.*, c. 32: ML 40, 248; *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 10: ML 40, 117; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 5: ML 44, 889; *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 2, c. 10: ML 44, 587, etc.

81 *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 14, 21: ML 40, 119, 126, 127; *De spir. et litt.*, c. 34: ML 44, 240; *De nat. et gratia*, c. 67: ML 44, 288, donde copia el Santo el *De lib. arbitr.*, c. 18, 19: ML 32, 1295, 1296; *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 1, c. 19: ML 44, 568; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 5: ML 44, 154; *De corrept. et gratia*, c. 5: ML 44, 929; *Confession.*, l. 5, c. 7, 8, l. 7, c. 21: ML 32, 711, 712, 748.

82 *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 5: ML 44, 154.

plicar la eficacia de la gracia por la imposibilidad de resistir o disentir, sino por la consecución cierta e infalible del efecto" [83]. Saca por último un argumento de la doctrina del Santo sobre la perseverancia de los ángeles y del hombre en el estado de inocencia; sea lo que fuere de la diferencia establecida entre aquel estado y la naturaleza caída, es claro que no entiende San Agustín que a ellos se les diese un auxilio predeterminante.

No podía omitir Suárez el examen de los pretendidos fundamentos agustinianos de la teoría predeterminista. Los deducidos de la interpretación minimista del error pelagiano los discutió en el *prolegómeno* 5: ni hay que maravillarse, dada su mentalidad, de que los pelagianos acusasen a Agustín de violar la libertad. Tampoco tiene fundamento la posición metafísica a que se quiere reducir la controversia semipelagiana; éstos, sencillamente, ponían obras naturales como mérito o disposición previa a la gracia. El "Detur totum Deo", "homo a Deo agitur", queda claramente explicado por la gracia excitante o inspiración divina [84]. Las ponderaciones de la eficacia omnímoda de la gracia, la apelación a la omnipotencia divina, el carácter misterioso de la predestinación, no requieren para Agustín una moción predeterminante; la "effectrix bonae voluntatis" es la vocación, que es medicina omnipotente, no en atención al solo atributo de la omnipotencia, sino a su conjunción con la sabiduría y bondad divinas, que no de una manera única, sino que por muchos y variados recursos consigue su efecto; el misterio inescrutable está, no en que en el orden de la ejecución uno consienta y otro no: "pro voluntate quisque vel palea vel frumentum est" [85], sino por qué uno es llamado con vocación congrua y otro no [86].

Como era de prever, el argumento de la predeterminación en relación con la doctrina agustiniana de la gracia aflora en otros escritos de Suárez originados por la controversia. Espe-

---

83 *De lib arbitr.* l. 3, c. 18: ML 32, 1295, aprobado en *De nat. et gratia,* c. 67: ML 44, 286; *De gratia Christi,* c. 14: ML 44, 368; *De spir. et litt.,* c. 34: ML 44, 240; *De divers. quaest. 83,* q. 68, n. 5: ML 40, 73, etc.

84 *Enchirid.,* c. 32, 64: ML 40, 248, 262; *De praedest. Sanct.,* c. 3: ML 44, 965; *De gratia Christi,* c. 25: ML 44, 373; *De corrept. et gratia,* c. 2: ML 44, 918, etc.

85 *De vera relig.,* c. 6: ML 34, 127.

86 *Ad Simplic.,* l. 1, q. 2, n. 13: ML 40, 118; *Contra 2 epist. Pelagian.,* l. 4, c. 9: ML 44, 628; *De dono persev.* c. 4, 14: ML 45, 998, 1014; *De corrept. et gratia,* c. 12: ML 44, 937, 939; *De praedest Sanct.,* c. 6: ML 44, 968; *De spir. et litt.,* c. 33, 34: ML 44, 238, 240; *De peccat. merit. et remiss.,* l. 2, c. 5: ML 44, 155.

cial interés revisten los capítulos que le dedica en el opúsculo *De vera intelligentia auxilii efficacis*, obra cuya importancia para la inteligencia del molinismo con razón subraya el Padre De Scorraille [87]. Los resultados de su investigación sobre la mente de San Agustín en su lucha contra el pelagianismo (c. 31) son, sin duda, los mismos que había obtenido en los pasajes ya examinados en otras obras; pero desde el punto de vista metódico resalta el estudio más pormenor de los principales pasajes de los libros *De gratia Christi* y *De gratia et libero arbitrio* [88], y la vindicación del Santo Doctor contra tres errores que podrían seguirse de determinadas interpretaciones de su doctrina, tarea que viene a ser una refutación previa del agustinismo jansenista. Como se insiste en que el Santo no reconoce como verdadera gracia más que la eficaz, debería decirse que quien resiste a la vocación no recibe verdadera moción divina. No es así; agudamente nota Suárez que no dice San Agustín: a quien resiste no le enseña Dios internamente, sino "quien resiste no *aprende* según el espíritu". Achácase a San Agustín la confusión de la libertad con la espontaneidad, facilidad y agrado en el obrar. Mas Suárez juzga que es certísimo que el Santo exigió para la libertad la verdadera indiferencia en la voluntad; consta por todo el *De gratia et libero arbitrio* y se confirma por el análisis que hace en las *Retractaciones* del *Contra Adimantum manichaeum* [89]. El dicho explotado por Calvino "Praeceptum libere facit qui libens facit" [90], examinado el contexto, debe entenderse, no de la condición requerida para un mínimum de libertad, sino de una libertad más perfecta, que obra con mayor expedición y excelencia, como que está libre incluso de la servidumbre del temor. No puedo menos de notar la acribía crítica de esta observación de Suárez, que ojalá tuviesen más en cuenta ciertos intérpretes modernos, aun católicos. Y ciertas frases duras del Santo, que podrían inducir a hacer a Dios autor de las obras malas, se explican más que suficientemente por el conjunto de su doctrina y por los mismos libros que en ellas se encuentran [91].

En esta misma obra (c. 34) examina algo más de propósito la doctrina propuesta por San Agustín contra los semipelagia-

---

87 R. De Scorraille, o. c., 1, 428.

88 *De gratia Christi*: ML 44, 359-386; *De gratia et lib. arbitr.*: ML 44, 881-920.

89 *Retract.* l. 1, c. 22: ML 32, 620; *Contra Adimant. Manich.*, c. 26, 27: ML 42, 169, 170.

90 *De gratia Christi*, c. 13: ML 44, 368.

91 Por ejemplo, *De gratia et lib. arbitr.*, c. 23: ML 44, 910-912.

nos en el *De praedestinatione Sanctorum* [92]; aquí enseña ciertamente la gracia eficaz; no determina en qué consiste su eficacia, mas nada indica de predeterminación física, más bien alude a la vocación congrua; a lo sumo se puede entender (así lo cree Suárez) que San Agustín admite lo que él llama predefinición (formal) de los actos buenos; lo que pertenece a las "profundiores difficilioresque partes occurrentium quaestionum" de que habla la epístola atribuída a San Celestino [93].

El capítulo 36 del mismo opúsculo es una nueva exposición de la cuestión segunda *Ad Simplicianum* [94] dirigida a confirmar como genuinamente agustiniana la vocación congrua, contra la sospecha de si el conocido pasaje no expresase el propio sentir del autor. En la declaración del "*Esau odio habui*" de la negación de la elección por el pecado original, reconoce Suárez que es sentencia agustiniana probable, y que puede servir para explicar que la no elección se llame odio. Por último (c. 37), recoge de nuevo las demás frases agustinianas traídas a colación en la controversia, y confirma su interpretación congruísta por el hermoso comentario del "*Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*" [95].

Será quizás interesante advertir que toda la sustancia de la exposición suareziana de la doctrina de San Agustín sobre la gracia eficaz se halla ya contenida en el opúsculo 1.° 1.3, que Suárez había compuesto en 1594 como parte del *dossier* enviado a Roma por la Provincia de Castilla para las Congregaciones *de auxiliis* y que fué impreso en 1599.

En la *Quaestio de gratia efficaci,* sacada de las lecciones dadas por Suárez en 1583 en el Colegio Romano, editada por Stegmüller [96], hallamos citas de San Agustín, en primer lugar para probar que gracia eficaz no es la que quita la libertad; tal gracia no existe [97] (p. 37). La sentencia que explica la gra-

---

92 *De praedest. Sanct.*: ML 44, 959-992.

93 DENZ. 142.

94 *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2: ML 40, 111-128. Puede compararse con T. SALGUEIRO, *La doctrine de Saint Augustin sur la grâce, d'après le traité à Simplicien,* Porto, 1925, quien parece no conocer el análisis del Eximio.

95 *In Ioann. Evang.*, tr. 26. n. 2-5: ML 35, 1607-1609.

96 Ob. cit. cf. n. 6.

97 *Epist.* 46, 47, ed. Maur. 914, 215: ML 33, 968 971; *Retract.*, l. 1, c. 19: ML 32, 596; *De peccat. merit. et remiss.*, l. 2, c. 5: ML 44, 153; *De gratia Christi,* c. 14: ML 44, 368; *Contra 2 epist. Pelagian.*, l. 2, c. 8: ML 44, 583; *De nat. et gratia,* c. 32: ML 44, 264; *De praedest. Sanct.*, c. 5: ML 44, 967; *Sermo* 23 *de verb. Apost.*, c. 11, ed. Maur. 156: ML 38, 835.

cia eficaz por la presciencia, que no admitía entonces Suárez, puede fundarse en la cuestión *Ad Simplicianum* [98] (p. 38). Para la tercera sentencia que expone, la que atribuye la eficacia de la gracia a la perfección especial de la misma gracia, no como premoción, sino como excitación, aduce los numerosos pasajes que en toda esta sección nos han salido al paso en las otras obras, citados más bien *ad sensum* [99] (páginas 40, 41).

Presupuesta la explicación que en aquel estadio le parecía aceptable, explica a San Agustín diciendo (p. 49) que cuando el Santo afirma que a la gracia eficaz no se resiste, habla de aquellas excitaciones que por su perfección moralmente siempre tienen efecto; en cambio, en las locuciones generales "Dios obra en nosotros el creer y el amar, porque prepara nuestra voluntad, aunque el consentir está en nuestro libre albedrío" [100], parece hablar de la gracia que excita al hombre y no se le impide que llegue al efecto. De donde se sigue que puede suceder que la gracia suficiente y la eficaz no se distingan en sí sino sólo por el efecto, como puede deducirse del mismo San Agustín [101]. Que con igual gracia excitante uno se convierta y otro no, podría parecer contrario a la doctrina del Santo [102] (p. 51). Pero él mismo expone y se admira de que el pueblo judío recibiese mayores gracias que los tirios y sidonios [103] (p. 52). Agustín parece decir que provenía la diferencia de la diversa disposición de los que recibían las gracias [104] (ibíd.). Pero en definitiva se ha de decir que la admiración de San Agustín proviene de que a muchos se les confieren auxilios con los que es moralmente cierto que se convertirán, mientras que a otros se les niegan [105] (p. 54).

---

98 *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 13: ML 40, 118.

99 Véase el pasaje *De corrept. et gratia*, c. 12: ML 44, 968: "Subventum est humanae infirmitati, ut indeclinabiliter et inseparabiliter a Deo ageret (Sic!)."

100 *De praedest. Sanct.*, c. 10: ML 44, 968, etc.

101 *Retract.*, l. 1, c. 13: ML 32, 602; *De gratia et lib. arbitr.*, c. 2, 4: ML 44, 881, 884.

102 *De praedest. et gratia* (no es auténtico), c. 16: ML 45, 1678; *De spir. et litt.*, c. 34: ML 44, 240; *In Ioann. Evang.*, tract. 26, n. 4: ML 35, 1608.

103 *Epist.* 107 *ad Vital.*, ed. Maur. 217: ML 33, 978; *De praedest. Sanct.*, c. 18: ML 44, 886; *De dono persev.*, c. 8: ML 45, 1023.

104 *In Exod.*, q. 18, ed. Maur. *In Heptateuch.*, l. 2, q. 18: ML 34, 601; *De dono persev.*, c. 19: ML 45, 1023; *De civit. Dei*, l. 12, c. 18: ML 41, 367; *In Ioanr Evang.*, tr. 53, n. 6: ML 35, 1777.

105 *De dono persev.*, c. 8: ML 45, 1002.

La perseverancia del ángel y del hombre en el estado de inocencia

Este es uno de los puntos de la doctrina de San Agustín que mayores dificultades ofrecía a Suárez: ¿cuál es, en definitiva, la diferencia establecida por el Santo entre la naturaleza íntegra y la caída respecto de la perseverancia? Por esto diversas veces vuelve sobre él en sus escritos; y se aprecia que no puede dar con una solución satisfactoria dentro del margen que le ofrece la doctrina católica y en verdad agustiniana de la gracia eficaz y del don de la perseverancia en general.

Tocada de paso en el libro 3 *de auxiliis* (5.° de todo el *De gratia*), lo remitió al libro 10 de toda la obra, en que trata de la conservación de la gracia, y aquí lo trata (c. 9) con detención, preguntándose si, según San Agustín, necesitaban los ángeles y el hombre inocente un don especial para perseverar de hecho en la gracia. La respuesta negativa parece fundarse en la diferencia expresamente establecida por el Santo entre ellos y la naturaleza caída [106]. Por esto muchos interpretan así su doctrina; y en parte, dice Suárez, puede admitirse esta interpretación, que necesita con todo de algún complemento, por cierto no poco importante.

Es decir, es preciso distinguir entre la gracia necesaria para poder perseverar y el hecho mismo de la perseverancia. Para lo primero, ni el ángel ni el hombre íntegro necesitaba auxilio especial; en cambio, la perseverancia actual fué en los ángeles un don particular, y lo hubiera sido en el hombre inocente si hubiese perseverado. No pocos son los pasajes del Santo en que se apoya este aserto [107]; y la razón es que la perseverancia actual incluye la serie de gracias eficaces, mientras que el poder perseverar se explica por gracias de sí suficientes. En realidad, San Agustín establece la diferencia ante todo en el poder de perseverar, ya que compara las fuerzas del libre albedrío en ambos estados; y como al atribuir a la gracia la perseverancia en el estado actual no niega su parte a la libertad del hombre, así tampoco se la niega a la gracia

---

106 *De corrept. et gratia*, c. 11, 12: ML 44, 932-939; *De dono pers.*, c. 6, 7: ML 45, 999-1002.

107 *De civit. Dei*, l. 12, c. 9, l. 14, c. 27: ML 41, 357, 435, 436; *De Gen. ad litt.*, l. 8, c. 12: ML 34, 384; *Enchirid.*, c. 106: ML 40, 282; *De nat. et gratia*, c. 26, 48: ML 44, 261, 274; el mismo *De corrept. et gratia*, c. 10, 11: ML 44, 932, 936.

al atribuirla a la voluntad íntegra y sana del ángel y del hombre en su primitivo estado.

Pero, ¿qué queda entonces de la diferencia tan ponderada por Agustín? Entre el primer hombre que no perseveró y los que actualmente perseveran, la diferencia está en que él sólo necesitaba los auxilios comunes y los recibió, pero sin congruidad, o no eficaces; y en cambio, los que ahora perseveran en el estado de naturaleza caída reciben los auxilios especiales que necesitan para poder perseverar, y los reciben eficaces. Los ángeles pueden compararse a los hombres que perseveran cuanto a la congruidad prevista de los auxilios con que perseveraron; sin embargo, ahora se dan con gran variedad y manifiestan de muchas maneras la liberalidad y magnificencia misericordiosa de Dios.

Vuelve Suárez sobre la cuestión presente en el opúsculo *De vera intelligentia auxilii efficacis* (c. 35), donde reconocida la ingente dificultad que a todos ofrece, quiere exponerla con mayor fuerza que sus adversarios, para que no se crea que la huye, y para mostrar de paso que no la solventa la predeterminación física. Confiesa que la solución propuesta en su libro 3 *de auxiliis* no le acaba de satisfacer; por esto ha vuelto a examinar los pasajes de San Agustín, sin poder hallar casi nada nuevo, sino tan sólo alguna ulterior explicación de la doctrina que allí dió. Esta explicación no es otra que la que acabamos de encontrar en su libro 10, que seguramente escribiría Suárez después del presente opúsculo, ya que no lo cita aquí. Y aunque no trate de justificar todo lo dicho por San Agustín en esta materia, con todo cree Suárez que, supuesta la elección eficaz y gratuita a la gloria, es verdadera doctrina, en cuanto que ninguno se salva de hecho sin especialísima providencia de Dios, que no tuvo con los ángeles, ni quizás hubiera tenido con el hombre en el estado de inocencia.

Añade aquí que establecer la necesidad de la predeterminación por la naturaleza caída no dice con las razones generales con que ésta se quiere establecer. Tampoco le satisface a Suárez la distinción entre los dos estados por la predestinación, absolutamente antecedente en la naturaleza caída, y una elección eficaz a la gloria *post praevisa merita* en la naturaleza íntegra. Esta idea la toma de nuevo y la completa en el tratado *De praedestinatione,* estableciendo en definitiva que entre los ángeles y el estado de naturaleza íntegra, por un lado, y el de naturaleza caída, por otro, no hay diversidad, ni en cuanto a la elección a la gloria ni en cuanto a la gracia

eficaz, sino sólo en la cantidad de auxilios que ahora se dan para perseverar.

La predestinación agustiniana

La doctrina de San Agustín sobre la predestinación la estudia Suárez largamente en su *Tractatus de divina praedestinatione et reprobatione,* segundo del tomo *De Deo uno et trino.* Por sus conexiones esenciales con la doctrina general de la gracia, es natural que en la interpretación de San Agustín repita Suárez casi todas las ideas y declaraciones que nos han salido al paso en la anterior exposición. Alguna nota importante puede citarse. La gracia de que habla San Agustín en su célebre definición de la predestinación: "*Praedestinatio est gratiae praeparatio*" [108] es para Suárez (l. 1, c. 13) sola la gracia de los predestinados. Al tratar de la posibilidad de las obras buenas sin gracia advierte que la limitación de las locuciones negativas generales de San Agustín está fundada en múltiples lugares del Santo, y da un breve y preciso resumen del estudio detenido del libro 1 *De gratia,* que arriba examinamos.

Es punto céntrico de la teoría suareziana de la predestinación, como es sabido, la elección gratuita a la gloria, o predestinación a la gloria *ante praevisa merita.* Creemos que estaba íntimamente persuadido el Doctor Eximio de que ésta era la doctrina de San Agustín, y como tal la propugnó. Con todo, este fundamento de su sistema no lo estudia detenidamente en San Agustín en el propio tratado *De praedestinatione,* sino que se remite casi del todo a su opúsculo primero de la colección *Opuscula theologica* (l. 3, c. 16).

Suárez ve en innumerables pasajes de San Agustín la salvación de los predestinados atribuída a la sola gratuita y liberal voluntad de Dios (n. 11, 12). Que los dichos del Santo se refieran específicamente a la gloria, no a la gracia, lo ve en *De correptione et gratia* [109], donde la raíz de la vocación congrua y de la perseverancia es la elección a la gloria, por una especial benevolencia, que no puede versar sino sobre el fin, por lo cual no admite Suárez que San Agustín hable de una elección meramente virtual a la gloria, conforme, añade, a la razón, que exige la elección formal del fin previa a la de los

---

108 *De praedest. Sanct.,* c. 10: ML 44, 974.

109 *De corrept. et gratia,* c. 7: ML 44, 924, 925; igualmente en *De gratia et lib. arbitr.,* c. 8: ML 44, 892: *De praedest. Sanct.,* c. 17: ML 44, 985; *De dono persev.,* c. 14: ML 45, 1014.

medios. Con esta doctrina concuerda la predefinición de los actos buenos, al menos de los predestinados, a quienes parece a veces limitar el Santo este beneficio, si bien otras habla en general de todo creyente o penitente (n. 11-17).

No será por demás advertir la lealtad de esta última anotación, que implica en el orden lógico una verdadera dificultal a su sistema de la predestinación, y así el extender la predefinición a todo acto saludable deberá ser explicado con sutiles consideraciones, en las que no deja de percibirse cierto embarazo (n. 17-20). Suárez, por tanto, no aceptaría, y con razón, lo que como apodíctico dan sin pruebas y sin distingos no pocos críticos modernos: que San Agustín sólo trata de la gracia de los predestinados.

Contra esta interpretación de la predestinación agustiniana se presenta el "difícil" pasaje *Ad Simplicianum* [110], tratado que tanto utilizó Suárez en su *De gratia*. No le satisface la solución de Belarmino, que San Agustín modificó su sentir; ya porque en sus últimos libros recomienda con tanto encarecimiento y sin restricciones dicho libro [111], ya porque aun en sus últimas obras *De correptione et gratia* y *De praedestinatione Sanctorum* [112] tiene modos de hablar parecidos; advertencia ésta que honra la lealtad de Suárez. Su solución es la siguiente. Admitamos, dice, que San Agustín tiene modos de hablar diferentes, pero no diversa doctrina. Basta establecer dos clases de elección: una intentiva y otra ejecutiva, en el decreto eterno en que consiste la predestinación. Así, en esta última categoría caben perfectamente, no sólo el pasaje aducido de San Agustín, sino también los Padres griegos, que el Santo dice no discrepar de su doctrina. Con otra sutil distinción entre ser elegido y ser hecho elegido, "aliud est hominem eligi, aliud fieri electum", y ser digno de la elección y ser conforme a la elección, se deshace Suárez de los otros pasajes que le oponía Vázquez, su gran émulo en ésta y otras cuestiones. La controversia con los semipelagianos no implica, en sentir de Suárez, que San Agustín enseñase tan sólo la doctrina católica directamente opuesta a sus errores. En términos generales sostiene Suárez que la elección a la gloria nunca significa en San Agustín la elección a la gracia, sino la voluntad divina cuyo objeto es directa y formalmente la

---

110 *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 6: ML 40, 115.

111 *De praedest. Sanct.*, c. 4: ML 44, 966, donde reproduce *Retract.*, l. 2, c. 1: ML 32, 629.

112 *De corrept. et gratia*, c. 7: ML 44, 924; *De praedest. Sanct.*, c. 17: ML 44, 985.

bienaventuranza eterna del hombre; en cambio, la expresión "*electio gratiae*" dice sólo la gratuidad de la voluntad divina (*gratiae* es un genitivo subjetivo, diríamos hoy) mas su objeto es asimismo la gloria. Y termina asentando que decir que San Agustín ni siquiera insinuó la elección a la gloria *ante praevisa merita* es, a todas luces, una exageración.

Características de la interpretación suareziana de la doctrina de San Agustín sobre la gracia

Tal es la exégesis de Suárez sobre la doctrina del Doctor de la gracia.

Suárez no pretendió darnos una exposición sintética del tipo que hoy día se aprecia en la historia del pensamiento antiguo, en las modernas historias del dogma, o en estudios especiales sobre un autor, especialmente sobre San Agustín. Ni en su factura externa, ni en los fines que pretende, se puede comparar su obra con el artículo *Augustin* del P. E. Portalié, en el *Dictionnaire de Théologie catholique,* o con la obra de J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustin*[113], por no citar más que dos autores de tendencia parecida a la de Suárez y en conjunto bien fundados. Suárez no escribe una historia, sino un tratado teológico, de contextura altamente escolástica; pero por lo mismo, según el verdadero concepto de la Teología, íntimamente enraizado en la tradición, en la verdadera doctrina de San Agustín, cuya mente real intenta declarar. Ni falta el tono o tendencia defensiva de sus propias doctrinas, impugnadas acremente en varios puntos a nombre del Santo Doctor. Evidentemente no tiene Suárez las preocupaciones de influjos, de enlace íntimo de las ideas, de cronología de los escritos, para seguir las modalidades y evolución del pensamiento agustiniano; si bien cuando lo juzga necesario no deja de hacer alguna indicación en este sentido.

Como caracteres positivos de la exégesis suareziana se pueden señalar los siguientes:

En primer lugar, por supuesto, el *sentido eclesiástico* y católico. Norma primaria de la verdad revelada y de la interpretación de un Padre de la Iglesia como Agustín, que lleva la representación de toda ella en materia tan importante, es la doctrina expresamente definida o enseñada. Hemos visto cómo valora y aprecia Suárez en este sentido la doctrina del Santo, y cómo establece apriorísticamente tal conformidad, por

---

113 Friburgo, 1909 (2.ª ed. 1929).

ejemplo, para apoyar que San Agustín mantuvo siempre el verdadero concepto de libertad y la gracia suficiente.

Suárez, además, interpreta a San Agustín *teológicamente,* en función de los principios y categorías teológicas. Ni con ello teme deformar en lo más mínimo el pensamiento agustiniano. Por el contrario, cree exponerlo y declararlo en su verdadero sentido y en sus íntimas virtualidades, consciente de la continuidad de la doctrina católica en toda su evolución y desarrollo, que desplegará y descubrirá en los siglos sucesivos precisiones e implicaciones, pero no aportará novedades y cambios sustanciales.

No sin razón los editores lioneses que en 1655 publicaron, contra la voluntad de los Superiores de la Compañía, el opúsculo *De vera intelligentia* apoyaron su hecho en que era el tal volumen un magnífico antídoto y refutación previa del jansenismo [114]; ya el mismo Jansenio había puesto de relieve este valor de la obra de Suárez, cuando, al romper deliberadamente con la tradición diez veces secular del agustinismo católico en esta materia, reconoció por los adversarios más decididos de su agustinismo a Suárez y los demás teólogos de la Compañía de Jesús.

Por último, Suárez, en la interpretación de San Agustín, es *concordista.* El no cree en la contradicción, ni en una evolución pesimista, como ley de la trayectoria del pensamiento agustiniano; entiende que San Agustín puede y debe ser explicado por el conjunto de sus escritos, y que sus expresiones oscuras deben ser aclaradas por las más obvias, y no al revés. No niega la diversidad, cuando consta; sabe que Agustín retractó sus obras, que modificó varios puntos; pero está a los antípodas de las oposiciones de un literalismo poco ilustrado.

Ni le falta a Suárez *sentido crítico* ni se lo estorban estas características de su interpretación. En la exposición que precede se han podido apreciar manifestaciones no poco interesantes de este aspecto. La ley del contexto es la primera regla metódica de su hermenéutica. No le desplace señalar ciertos principios generales para la interpretación de algunas expresiones oscuras; pero quiere, y así lo declara explícitamente, que se apliquen "cum magna discretione semperque considerato contextu". Estas palabras las escribe Suárez precisamente en un punto delicado para él, en el que corría peligro de llevar el agua a su molino, la gracia operante.

Por lo demás ya es sabido que Suárez no disimula las di-

---

114 De Scorraille, o. c., 2, 375. Cf. asimismo Llorca, l. c., 247, 272.

ficultades. Las teóricas las suele urgir con mayor fuerza y dialéctica que sus mismos adversarios, tanto que no son, por desgracia, demasiado raros los traspiés de lectores apresurados, que toman por sentir de Suárez lo mismo que va a impugnar con todas sus fuerzas. Pues de la misma manera procede en las dificultades de la interpretación de San Agustín. No pocas veces nos ha salido al paso la nota de que el texto es difícil, la locución oscura, muy oscura. Ni se satisface por lo general con la primera solución que le ocurre, a él tan fértil en distinguir puntos de vista.

Así, aunque por lo común presenta sus soluciones con decisión y firmeza, con nervio de convicción, no faltan vacilaciones, que le hacen volver una y otra vez sobre una teoría agustiniana que no acaba de encajar en el marco de la doctrina que Suárez cree necesario admitir; tal la explicación agustiniana de la perseverancia de los ángeles. Así su interpretación de la doctrina de San Agustín se presenta con frecuencia muy matizada; nada tiene del literalismo a ultranza y del carácter de bloque granítico y duro que ofrece lo que nos vendieron los jansenistas por agustinismo.

De mucho interés son, por citar uno que otro capítulo, el estudio de los fundamentos del pelagianismo, el concepto de libertad, la cuestión de la gracia suficiente y las obras buenas de los infieles. En este último problema me parece que la solución de Suárez es la que más a fondo lo penetra, por tener en cuenta todos los elementos, sin salirse del ambiente agustiniano, y no dudo en anteponerla a la que hoy parece tener la preferencia de los autores católicos, la de J. Ernst[115]. Parecerá paradójico decir que tiene más de sistemático y apriorístico la de un autor más teólogo positivo que escolástico, que la del autor escolasticísimo entre los escolásticos. Quizás en otra ocasión razonaremos este parecer.

Con estas ponderaciones elogiosas de la visión suareziana de la doctrina de San Agustín no pretendemos que Suárez haya acertado siempre con el pensamiento del Santo Doctor. Sería pueril semejante pretensión, tratándose de un escritor de la talla y del carácter de San Agustín. Ni se puede negar que algunas veces entran en proporción desmesurada en los resultados obtenidos elementos extraños. Mas son fácilmente apreciables. Sólo me permito repetir que sería poco científico arrinconar estas páginas del Doctor Eximio en la exégesis del Doctor de la gracia. Son páginas de quien ha podido sin li-

---

115 J. ERNST, *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin*, Friburgo. 1871.

sonja ser llamado *Teólogo de la gracia*[116] y de quien sin jactancia (así se experimenta al leerlo) pudo escribir de sí: "Non semel, sed saepius, totam Augustini doctrinam praesertim pertinentem ad hanc materiam [habla de la gracia eficaz] evolvimus, non quidem ex praeiudicio et animo defendendi propriam sententiam, sed omnino inveniendi mentem eius, nihilque occultandi quod ad illam indagationem conducere possit" (l. 5 c. 43 n. 1).

JOSÉ M. DALMAU, S. J.

Facultad Teológica de Barcelona (Sarriá).

116 "Uti autem S. Augustinum *Patrem*, ita Suaresium gratiae *Theologum* iure dixeris." C. MAZZELLA, *De gratia Christi*, Roma, 1880.

Domingo de Soto y Francisco Suárez

frente al problema de la libertad humana

El libro *De natura et gratia* de Domingo de Soto, magnífico comentario a las sesiones quinta y sexta del Concilio de Trento, se publicó en Venecia por mayo de 1547. Pocos meses después, en enero de 1548, nacía en Granada Francisco Suárez. Esta coincidencia nos ha sugerido la idea de honrar conjuntamente la memoria de estos dos insignes teólogos, espigando algo de lo que pensaron acerca de la libertad humana, y comparándolo ligeramente entre sí.

Por lo demás, la actualidad del tema en aquel momento histórico, que ambos teólogos vivieron tan afanosamente, es bien conocida. Los protestantes habían negado al hombre toda facultad de elección, convirtiéndole en un instrumento inanimado (*inanime organum*) y en un bruto animal (*brutum pecus*) [1]. Contra semejantes extravíos, Trento reivindicó la libertad humana, aun en presencia de la gracia eficaz. Mas esto planteaba el grave problema de armonizar esos dos extremos, aparentemente inconciliables. Ello va a hacerse durante la vida de Suárez; de tal modo que a su muerte, en 1617, quedarán enfrentadas dos soluciones, la ideada por Molina fundándose en la *ciencia media*, y la propuesta por Báñez partiendo de la *predeterminación física*. Por eso, tal vez pueda ser de algún interés el que, tendiendo un puente medio secular entre los días de Trento y los primeros años del siglo diecisiete, apreciemos los puntos de contacto y las divergencias teológicas.

Como quien pretende resolver fundamentalmente el problema, Soto empieza por estudiar las posibilidades de nuestra libertad en el estado hipotético de naturaleza pura [2]. Después investiga las fuerzas del hombre para el bien obrar en el es-

1 D. de Soto, *De Natura et Gratia*, 1, 15.
2 *De Natura et Gratia*, 1, 3-4.

tado histórico de elevación, al ser adornado por Dios con los dones gratuitos de la justicia original[3]. Y finalmente se detiene a examinar con todo detalle la fisonomía de nuestra libertad en el estado consiguiente al pecado original; y esto, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, así para lo bueno como para lo malo[4].

La vulneración de la naturaleza

Este último estado, como sea el actual, es el que a nosotros nos interesa directamente. El teólogo segoviano, comparándolo con los dos anteriores, nos dice que en él hemos sido despojados de los dones gratuitos (*spoliati gratuitis*), porque hemos perdido todos los dones que nos fueron sobreañadidos en el estado de justicia original. Pero no sólo esto, sino que también hemos sido vulnerados en lo natural (*vulnerati in naturalibus*), en cuanto que al quedar el hombre en pura naturaleza, sin la ayuda que le prestaban los dones gratuitos, es campo abierto a los asaltos de sus enemigos, cuales son el demonio, el mundo y la carne, de tal manera que ya no puede obrar siempre conforme a la recta razón[5].

Pero, ¿hemos perdido acaso, o por lo menos se ha enervado de algún modo el vigor de nuestra libertad? El egregio dominico se hace expresamente la pregunta:

Utrum principium aliquod naturale amisimus, quo simus minus liberi quam homo creatus in puris naturalibus.

Y arguye:

Nam si non ita res est, nec est profecto intellectu facile, quomodo fuerit homo in naturalibus vulneratus.

---

3 *De Natura et Gratia*, 1, 5-6.

4 Este aspecto lo estudió ampliamente y de propósito D. de Soto en su libro *De Natura et Gratia*, 1, 7-23; 2, 3-4. Pero vuelve a referirse frecuentemente a esto mismo en sus *Commentarii in epistolam D. Pauli ad Romanos*, sobre todo al comentar el capítulo quinto, y en sus *Commentariorum... in Quartum Sententiarum*, principalmente en la dist. 14, q. 2, a. 5 y en la dist. 17, q. 2.

5 *De Natura et Gratia*, 1, 13. El pasaje literalmente reza así: "Siendo propio de la naturaleza racional del hombre el obrar conforme a razón, lo cual nos es estorbado por la sensualidad, aquel don de la justicia (original), reprimiendo la sensualidad, perfeccionaba al hombre en su ser natural; ya que evitaba el que se impidiese el recto obrar de la razón, natural al hombre. Y por eso, la privación de aquel don sobrenatural fué llaga y herida de la naturaleza, quedando el hombre desde entonces manco, abierto a las incursiones del diablo, del mundo y de la carne, no pudiendo obrar siempre conforme a su naturaleza".

Pero responde en seguida, fundándose en la autoridad del Pseudo-Dionisio, después de haber citado expresamente a Pedro Lombardo y a Santo Tomás:

Responsio nihilominus theologorum est unanimiter negativa. Auctoritas namque est Dionysii, 4 cap. de div. nom., bona naturalia etiam in daemonibus integra mansisse post peccatum, multo ergo minus aliquod nobis principium extritum est.

Y sigue afirmando con insistencia que el pecado de Adán "nos despojó tan sólo de la justicia original con sus dones celestes anejos, dejándonos en pura naturaleza, sin corrupción de principio alguno natural; porque no puede comprenderse que por el acto pecaminoso de Adán hayan sido restadas para siempre energías a la naturaleza". A continuación aclara su pensamiento con el símil del *nudatus* y el *nudus*, y la *moles ab alto cadens, impedita prius, et postea ablato impedimento.* Y concluye que ésta es la interpretación legítima del canon primero de la sesión quinta de Trento, donde se define que "totum Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse" [6].

Suárez, en el prolegómeno cuarto al tratado sobre la gracia, adopta la misma posición de Soto, si bien se explica con mayor distinción de conceptos, a lo largo de tres importantes capítulos.

En el capítulo séptimo se pregunta si el hombre en el estado actual está privado de aquella libertad que hubiese disfrutado en el estado de pura naturaleza. Y responde negativamente, demostrando con amplitud esta verdad contra la negación luterana.

En el capítulo octavo pasa adelante, poniendo por epígrafe de este apartado una nueva pregunta: Si el hombre actual es *intrínsecamente* más débil para obrar el bien de lo que hubiese sido en el estado de pura naturaleza. Aquí se le presentaban como contrarios, no ya los protestantes, sino el teólogo dominico Diego Alvarez, quien afirma estar de su parte numerosos tomistas [7]. Pero también niega Suárez, dándolo como doctrina común y verdadera, que las fuerzas naturales del hombre sean inferiores a aquellas que hubiese tenido en el estado de naturaleza pura. Y por cierto que entre las autoridades cita a Domingo de Soto en los pasajes que dejamos reseñados más arriba.

Pero todavía cabe una tercera pregunta. Y Suárez se la hace en el capítulo noveno, al examinar si por lo menos *extrínseca-*

6 *De Natura et Gratia*, 1, 13.
7 D. ALVAREZ, *De auxiliis*, l. 6, d. 45 et 47.

mente son ahora más débiles para el bien nuestras fuerzas de lo que hubiesen sido en la hipótesis de pura naturaleza. Mas también responde negativamente, contra la opinión de algunos contemporáneos suyos, cuyo nombre no determina [8].

Así, pues, el hombre, aun después del pecado original, goza de una voluntad libre. Más aún; según el idéntico sentir de Soto y de Suárez, tenemos aquel mismo grado de libertad de que hubiésemos disfrutado en la hipótesis de una naturaleza pura.

Pero, ¿qué entiende Soto por libertad?

Antes de responder a esta pregunta conviene advertir que la ocasión para escribir tan largamente sobre este asunto se la dieron los luteranos:

Hoc enim negotium Lutherani etiam nobis exhibent. Sane qui inter alios effectus, seu defectus originalis peccati, hunc etiam referunt quod per lapsum Adae amiserit homo liberum arbitrium.

Y después de explicar extensamente este error, divide su exposición de la libertad humana en dos grandes apartados, según que se trate del orden natural o sobrenatural [9].

La libertad en el orden natural

Respecto de la libertad en las obras naturales, así como hablar o callar, estar sentado o pasear..., Soto quiere ser muy breve, por la sencilla razón de que en este punto "los mismos luteranos parecen haber abandonado ya las enseñanzas de Lutero" [10]. Sin embargo, unos capítulos más abajo, al tratar de responder a las dificultades de los protestantes, no puede menos de volver sobre el tema.

Allí dice haber sido argumento muy socorrido de los Novadores para impugnar la libertad aquel de que "Dios es causa primera y total de todas las cosas"... "No les bastó afirmar —añade Soto—que Dios nos fuerza al mal, sino que pasaron adelante haciendo a Dios causa total del mal."

A estas aberraciones responde gradualmente nuestro teólogo:

Que sólo Dios haya creado todas las cosas de la nada, ningún cristiano lo niega. Más aún; que ninguna causa pueda hacer nada

---

8 SUÁREZ, *Prolegom.* IV, *De statibus humanae naturae,* c. 7-9. (Ed. VIVÉS, 7, 202-219).

9 *De Natura et Gratia,* 1, 15.

10 *De Natura et Gratia,* 1, 15. Sobre este particular se remite a cuanto escribió en su comentario al capítulo noveno de la carta a los Romanos.

sin la aprobación y el influjo de Dios, no sólo lo confesamos los cristianos, sino que lo enseñan los mismos filósofos. Pero que Dios (como filosofan los protestantes) sea de tal manera la causa total de las cosas que las causas segundas no obren nada, esto es contrario a la sagrada Escritura y destruye el orden del Universo; ya que todas las causas, cada una según su orden, concurren juntamente al mismo efecto, Dios como causa altísima; el cielo, como causa universal, y, finalmente en su grado las causas particulares.

Y después de probar la verdadera eficiencia de las causas naturales, vuelve a las causas libres con estas palabras:

Pues si los seres naturales son realmente causas de sus obras y funciones, ¿por qué no lo ha de ser también de las suyas la voluntad? Aunque es verdad que ésta, así como nada hace sin el *auxilio general* de Dios, así tampoco puede obrar nada en el orden de la gracia sin un *concurso especial* [11].

Sobre la naturaleza de este concurso general de Dios con las causas libres, previo o simultáneo, intrínseco o extrínseco, no podemos avanzar más. Con todo, cuanto hayamos de decir después sobre el concurso especial de la gracia podrá extenderse también al concurso general.

En cambio, la teología de Suárez, medio siglo posterior a la de Soto, representa en este particular un avance notable. El Doctor Eximio no sólo defiende con el ardor de Soto la verdadera actividad de las causas segundas y la necesidad del concurso divino, sino que este concurso ya se presenta con nitidez, dentro de un sistema perfectamente elaborado, como un concurso simultáneo a la acción de las criaturas y extrínseco a las mismas causas creadas, ya que influye solamente en el efecto, el cual por lo mismo es común a las dos causas, divina y humana [12].

La libertad en el orden sobrenatural

Aquí es donde Soto se explaya más largamente, ya que así se lo exigían los errores luteranos, según los cuales el hombre, privado de libertad, se convierte en algo pasivo para el bien y para el mal; obrará el bien si la gracia le fuerza a ello, y caerá en el pecado si no cuenta con la gracia de Dios. *Ipse* (Deus) —escribe Soto, relatando este error—, *totum facit, nobis mere passive recipientibus* [13].

---

11 *De Natura et Gratia*, 1, 18.
12 SUÁREZ, *De concursu, motione et auxilio Dei*. (Ed. VIVÉS, 11, 1s.)
13 *De Natura et Gratia*, 1, 15.

Pero en esta parte también se enfrentaba Soto con algunos católicos que, a su juicio, caían en el mismo error de Lutero:

Quin etiam sunt inter catholicos quos viva voce dogma hoc asserentes, nobisque reclamantibus, defensantes audivimus. Puta quod Deus quadam nos vi et necessitate ad se pertrahat. Ita ut in nostra nos conversione mere habeamus passive et receptive [14].

A estos mismos católicos se vuelve a referir seguramente cuando al explicar la naturaleza de la gracia operante y cooperante escribe:

At neque Augustinus, neque suus assecla Thomas cogitabant (uti *quosdam* falso divos istos interpretantes audivi) quod per gratiam operantem cogendo nos Deus movet [15].

¿Quiénes eran estos católicos, a los que Soto oyó explicarse de esa manera, y contra los que él reclamó enérgicamente?

La respuesta nos la da Massarelli, al resumir el pensamiento de los teólogos en aquellas primeras reuniones, del 21 al 28 de junio de 1546, por las que se dió comienzo al estudio de la justificación:

Quoad secundum quaesitum, quod erat: Quae sint causae iustificationis, hoc est, quid efficiat Deus, quid requiratur ex parte hominis, responsum fuit... Item ex parte Dei requiritur gratia praeveniens, concomitans et subsequens, quae reddit nos Dei filios. Ex parte nostra requiritur bonus motus voluntatis et non resistere Deo moventi, et dolor de peccatis propter Deum. Item Deus efficit in iustificatione, quia pulsat nos. Ex parte hominis requiritur ut ei aperiamus et non repugnemus, et hoc per fidem, per abnegationem peccatorum et per promptitudinem ad observationem mandatorum Dei. Et hi actus, qui requiruntur ex parte hominis, non sunt omnino ab homine, sed ab eo adiuto per gratiam cooperantem; nam si in naturalibus omnia dependent a primo ente, quod est Deus, a fortiori in actibus gratuitis. Item ex parte Dei requiritur motus generalis. Requiritur et motus specialis gratiae, qui motus non destruunt sed potius perficiunt liberum arbitrium. Quatuor doctores, videlicet, duo Augustinenses, scilicet, magister Gregorius et alius, item magister Gregorius Senensis ord. Praedic., item magister Laurentius ord. Servorum dixerunt, quod liberum arbitrium se habet mere passive et nullo pacto active ad iustificationem [16].

Indudablemente que los teólogos aludidos por Soto son estos cuatro reseñados por Massarelli: dos agustinos, un dominico y uno de los Siervos. Ellos mantuvieron que *liberum arbitrium*

---

14 *De Natura et Gratia*, 1, 15.
15 *De Natura et Gratia*, 1, 16.
16 CT 5, 279-280.

se habet mere passive et nullo pacto active ad iustificationem. Ya Massarelli los calificó como disidentes de los restantes teólogos, y como quienes *non videntur satis catholice locuti.*

Contra ellos, y más principalmente contra los protestantes, va a desarrollar Soto su concepción de la libertad humana, en presencia de la gracia de Dios, advirtiendo de antemano a sus lectores que si los luteranos le calumniaban a él y a los teólogos de pelagianos, porque defienden la libertad, esto lo hacen para engañar a la plebe indocta y para disimular su derrota. Por lo demás—lo dice explícitamente—cuanto va a escribir no pretende ser otra cosa que un comentario al decreto tridentino sobre la justificación [17].

Ante todo, asienta el principio general de que también en el orden de la gracia existe cierta manera de libertad:

Alter ordo, in quo locum quoque habet quaedam libertas, est operum gratiae.

Y un poco más abajo:

Quadamtenus libertas in nobis inest respectu huius divini beneficii (de la gracia) [18].

Pero como esta libertad puede ser para el bien o para el mal, Soto trata separadamente ambos aspectos.

La libertad para el bien

La libertad para el bien la explica en el capítulo quince del libro primero *De Natura et Gratia.* Después de enumerar siete errores contra la libertad, afirma que no es su propósito disputar largamente sobre el libre albedrío, sino que, remitiendo para esto a San Agustín y a Juan Driedo, él se contenta con establecer la siguiente proposición:

Quamvis per nos ipsi gratiam Dei inire, absque eius nequeamus peculiari auxilio, tamen quadamtenus libertas in nobis inest respectu huius divini beneficii. Primum, quod neminem coactu Deus, aut necessitate ad se trahit, sed in nostra est potestate gratiam eius respuere. Uti S. Trid. Syn. ses. 6 cap. 5 et cn. 4 determinavit. Et praeterea, quod quoties assensum nostrum praebeamus, et cooperari Deo velimus, nunquam per ipsum stat quominus praesentissimo favore nobis auxilietur; quippe qui iugiter ostium cordis nostri pulsat, ut convertamur.

---

17 *De Natura et Gratia,* 1, 15.
18 *De Natura et Gratia,* 1, 15.

Por lo tanto, la tesis o conclusión propuesta por Soto es la siguiente: Aunque sin un auxilio especial de Dios no podemos alcanzar su gracia, sin embargo nosotros gozamos de algún género de libertad respecto de ella. Y esto de dos maneras. Primeramente, porque Dios no fuerza a nadie, ya que está en nuestra mano el rechazar su gracia, como lo determinó el concilio de Trento. Y en segundo lugar, porque estando Dios continuamente a la puerta de nuestro corazón, brindándonos con su auxilio, nunca queda por parte de Dios el que nosotros no nos convirtamos; ya que esto depende de que nosotros demos nuestro consentimiento y queramos cooperar con Dios.

Para probar esta aserción emplea cuatro argumentos. Y no contento con esto, a los argumentos positivos añade la solución de no pocas dificultades. Un tanto monótono y pesado es acompañar a Domingo Soto en esta jornada; pero ello ayudará para adentrarnos en su pensamiento.

El *primer argumento* lo toma, siguiendo a Orígenes, de la misma naturaleza y condición del hombre:

> Est enim homo suapte natura rationale animal, hoc nimirum brutis animalibus praestans, quod habeat intellectum ratiocinativum in utramque partem; et eadem ratione voluntatem, quae in neutram sit determinata, sed in alterutra libere... Et hanc ob rem, cum cetera animalia nullum sui habeant dominatum, sed in praefixum sibi a natura scopum et finem ab eadem instincta et acta moveantur, homini libertas est et arbitrium, sic se agere, ac secus, ad eum quem sibi praestituit finem... Cum ergo hominem converti in Deum sit moveri in suum finem, consequens fit, ut quemadmodum naturales res ad suos cuiusque fines, secundum suam naturam Deus naturaliter movet, ita hominem iuxta suam, moveat libere...

Para mejor entender este raciocinio y para responder a la objeción de los Novadores, los cuales decían valer esto tan sólo del primer hombre mientras vivió en el estado de justicia original, distingue dos clases de libertad:

> Prima species opponitur coactioni et necessitati, et altera servituti. Id cuius incogitantia plurimos hoc loco fefellit.

La primera, o sea la libertad de coacción y de necesidad, ocurre tan frecuentemente en la Sagrada Escritura, que no necesita demostración. Pero también se habla de la segunda, ya que Cristo nos libró de la servidumbre del pecado por la gracia y nos libra de los trabajos de la presente vida por la gloria. De esta distinción resultan tres maneras de libertad:

> ... *Naturalem*, quae est immunitas a necessitate, ut quis, quod libet, eligat; et altera *libertas gratiae*, ac demum tertia *gloriae*.

Ahora bien, estos tres modos de libertad los disfrutó el hombre en el estado de inocencia. Pero, después del primer pecado, hemos perdido los dos últimos, quedando tan sólo el primero, por ser natural:

Prima vero, quia naturalis est, permanet post peccatum.

Por lo cual, aplicando al orden de la gracia esta libertad, en virtud de la cual *quis, quod libet, eligat,* concluye:

Non enim ad se Deus trahit, ut pecudes (quod S. Syn. Trid. ait) aut inanime organum; sed illuminando, dirigendo, alliciendo, pulsando et instigando... Gratia ergo non tollit liberum arbitrium, sed adiuvat; quin vero, ideo adiuvat, quia non tollitur.

El *segundo argumento* lo expone de esta manera:

Nulla creatura capax est divinae gratiae, aut gloriae, praeterquam et intellectualis angelus et rationalis homo; causam vero huius aliam comminisci nequimus quam quod uterque ad imaginem Dei factus, libertatis sit compos, qua in sua habet potestate divinum favorem, et respuere et acceptare; iussaque tum facere, tum excutere; et quod maluerit, vel ad gloriam suam, vel ad ignominiam, optare. Igitur, conversio hominis, libera illi est et voluntaria.

Y al explicar estos conceptos con palabras de San Bernardo y de San Agustín insiste en que hay que excluir de la justificación la idea de pura pasividad, subrayando aquello de que la conversión nos es libre y voluntaria, porque podemos rechazar o aceptar la gracia de Dios.

El *tercer argumento,* comentado con palabras de San Pablo, de San Agustín y de San Jerónimo, se funda en que la justificación o conversión es obra digna de alabanza; lo cual no podría ser así si no fuese libre, pues nunca somos alabados o reprendidos por aquello que sucede independientemente de nuestra voluntad:

Iustificatio hominis idem est quod conversio eius in Deum. Conversio autem opus bonum est, dignum laude. Si autem spontanea non esset, nullius esset laudis; est ergo libera. Nam propter illa quae nobis praeter voluntatem nostram accidunt, nec laudamur nec vituperamur.

El *cuarto argumento,* el cual es para Soto el más poderoso (validissimum argumentum est), está deducido por la razón de la Sagrada Escritura. Lo presenta de este modo:

Si Deus ita nos iustificaret per gratiam suam, ut nihil aliud assensione nostra et arbitrio opus esset, cum ipse ad ostium sit

semper et pulset, quid causae restaret, cur non omnes converteret? Quod si rem forte in aeternas causas praedestinationis retuleris, quia cui vult miseretur, et quem vult indurat, non satis quaestioni feceris. Illa enim est causa suprema et remota; videlicet, quare hunc ad gloriam destinaverit, illum vero minime (de cuius effectu, ait Augustinus, quare hunc trahat, illum non trahat, noli dubitare, si non vis errare); sed tamen causa praeterea desideratur proxima, per quam destinaverit unumquemlibet in regnum recipere. Ut enim ex infantibus hic salutem consequitur, quia renatus est ex aqua et Spiritu Sancto, ille vero nequaquam propterea quod absque baptismo vita decessit, ita in adultis reddenda est proxima causa cur cum duos aeque sit Deus paratissimus convertere, praesentissimaque utrumque misericordia aspiret, hunc trahat, illum non trahat. Quae revera reddi non potest, nisi quod alter praebet assensum et cooperatur, alter vero minime. Ut enim parvulum per baptismum sine suo consensu, ita adultum per suam cooperationem praedestinavit convertere. Sed et rationem cur maiori hunc gratia quam illum perfundat, nullam certe aliam effingere poteris quam quod unus maiori se quam alter conatu et impetu amoris converterit...

En pocas palabras. La causa próxima de la conversión y salvación, y lo mismo se diga del hecho de que a uno se le conceda más gracia que a otro, no es sino aquella de que el uno consiente y coopera y el otro no lo hace. Y lo prueba con estas dos razones. La primera, porque estando Dios continuamente a la puerta de todos los corazones, e inspirando por igual a todos con su misericordia con el fin de convertirlos, si se excluye nuestro consentimiento, no se puede dar razón de por qué no convierte a todos los hombres. La segunda es una comparación del adulto con el niño. Así como la causa próxima de que un niño se salve y otro no, es tan sólo el santo bautismo, sin que los mismos niños puedan prestar asentimiento alguno de su parte, de igual modo la causa por qué Dios predestinó convertir al adulto es su cooperación personal. Y amplificando estas ideas, exclama de nuevo:

Qui irradiare principum corda sol ipse iustitiae nunquam cessat, quid in causa esse potest, cur non instauratur, nisi quia assensum nostrum exspectat et operam?

Y también:

Ipse quidem est qui aperit corda nostra; sed quia liberum nobis est et obsistere et assensum praebere, idcirco ait: Si quis audierit et aperuerit... [19].

---

19 Si comparamos este cuarto argumento de Soto con lo que escribió en el capítulo siguiente, al responder a las dificultades de los Luteranos, advertimos efectivamente lo que ya había notado Pedro de Soto, en carta de 1551 a Ruardo Tapper, canciller de Lovaina: "Vide, rogo.

Como síntesis de cuanto Soto acaba de decir sobre la libertad para el bien obrar, se vuelve de nuevo a Trento y escribe:

Enarravimus ergo causam decreti nostrae S. Synodi ses. 6, quo habetur non recipere nos beneficium reconciliationis velut inanime organum, sed libere assentientes et cooperantes, ita ut possimus inspirationem abicere, ut habetur cap. 5. Et inter canones, can. 4...

Una vez demostrada su tesis o proposición con los cuatro argumentos que preceden, el teólogo dominico pasa a defenderla, en el capítulo dieciséis, de las dificultades de los contrarios:

Non autem satis est veritatem hanc liberi arbitrii suis propriis fundamentis constabilisse, nisi qui contra facere videntur, complures loci Scripturae sacrae, et apparentes quoque rationes, enodentur.

Las objeciones, tomadas de la Sagrada Escritura, las clasifica en tres grupos.

En el primero recoge aquellos textos, en los cuales de tal modo se dice obrar Dios en nosotros, que al mismo tiempo se excluye nuestra cooperación. Así, por ejemplo: *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis* (Rom 9, 16).

El segundo comprende aquellos pasajes en los cuales, aunque no se excluya expresamente nuestra cooperación, de hecho sólo se presenta a Dios como autor de esas obras. Y aduce las palabras de Ezequiel, 36, 26: *Ego auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum.*

En el tercer grupo se presentan aquellas expresiones en las cuales el mismo nombre del beneficio que se dispensa proclama abiertamente que nosotros nada cooperamos a su produc-

---

quid nostri etiam cognominis et habitus et officii alter eorum dixerit in libro I *De Natura et Gratia*, cap. 15, in quarto illo validissimo quod vocat argumento, quanquam sequenti proximo capite non videatur sibi satis constare, sed nec ibi negat gratiam omnibus dari" (Cf. A. REGINALDUS, O. P., *De mente Concilii Tridentini circa gratiam seipsa efficacem*, Antuerpiae, 1706, cap. segundo del Apéndice). Allí, pues, habla de algunas obras tan propias de Dios en nuestra justificación que en ellas no tiene parte ninguna nuestra voluntad, con su consentimiento o cooperación. Y enumera entre éstas la predestinación. "Haec ergo — escribe — ita praeeunt iustificationem nostram ut tempore etiam quandoque praecedant nostrum consensum... Admonemur enim illic primam altissimamque nostrae iustificationis causam esse aeternam praedestinationem". Esto, sin embargo, no se opone, como lo advierte Pedro de Soto, a que Domingo de Soto mantenga su anterior doctrina de que Dios concede a todos su gracia.

ción. Tal es aquello de *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (Ps 83, 12).

Frente a estos tres grupos de dificultades presenta Soto tres clases de obras realizadas por Dios en el negocio de nuestra justificación, las cuales vienen a satisfacer a las objeciones propuestas.

La primera clase la forman aquellas obras, que son tan propias de Dios, que nuestra voluntad no tiene en ellas parte ninguna con su consentimiento o cooperación. Tales son la predestinación y la vocación a la gracia. En estas obras, el hombre, al igual que el aire al ser iluminado por el sol, no hace sino recibir aquello que se le da. Y así deben entenderse los textos del primer grupo.

Como segunda clase presenta aquellas obras que Dios hace en nosotros, si nosotros le damos el consentimiento. Estas las hace juntamente Dios y nuestra libertad; aunque con prioridad de naturaleza (prius natura). Él nos llama a sí y Él es la causa de nuestra conversión, moviéndonos a ella (praemovendo nos); pero de tal manera, que si nosotros no asentimos, nada se hará. En este sentido deben entenderse los textos del segundo grupo, en conformidad con el capítulo quinto de la sesión sexta de Trento, cuando se dice:

> Unde in sacris Litteris cum dicitur: Convertimini ad me et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur. Cum respondemus: Converte nos, Domine, ad te, et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur.

La tercera clase de obras son aquellas que, aunque procedan de solo Dios, sin embargo no se infunden más que a aquel que, ayudado por Dios, se dispone libremente a recibirlas. Estas son la gracia y las virtudes, las cuales, a manera de hábito, se dan a los adultos. Aquí hay que conceder por una parte que Dios produce la gracia, sin que nosotros contribuyamos nada a semejante producción; pero por otra también hay que confesar que nosotros consentimos libremente y cooperamos a su recepción. Y con esto queda respondido a las dificultades del tercer grupo.

Con esta triple clasificación cree Soto haber respondido también a la pregunta de si Dios da iguales auxilios a todos los hombres, o al contrario, si dispensa a unos mayores gracias que a otros.

Refiriéndose a aquella primera clase de obras que Dios hace repentinamente en nosotros sin que nosotros consintamos en ello, como son las inspiraciones e ilustraciones, afirma que Dios, por su misericordia, concede mayores auxilios a unos

que a otros. "Es verdad—escribe Soto—que Dios está a la puerta de todos los corazones, pero de manera desigual."

Si se pregunta por la segunda clase de obras, las cuales suponen en nosotros una moción libre, como son *trahere, convertere, promovere et simiia,* también defiende Soto que Dios concede auxilios desiguales a los distintos hombres. Y en un mismo hombre, "quo sunt auctiora, eo etiam magis meliusque movetur. Aliud profecto non est intelligibile. Quoniam movere et moveri relativa sunt. Neque aliud est me Deum hoc modo movere quam mecum concurrere ad eliciendum liberum actum".

La libertad para el mal

Lutero negaba la libertad para el bien y para el mal. Por eso Soto, en el capítulo diecisiete, aborda este otro aspecto del problema. Pero advierte desde el principio que el rechazar la libertad para lo malo es un absurdo mucho más grave que la sola negación de la libertad para el bien. Porque aquí, al decir que Dios nos fuerza a pecar, le hacemos a Él causa principal y eficiente del pecado.

Soto, después de apuntar que semejante error está en pugna con el sentido común, lo refuta primeramente apoyándose en la definición agustiniana de pecado. Y arguye:

Deus movet hunc ad peccandum, quin etiam compellit effective, ut aiunt; ergo movet eum, ut faciat contra regulam suam, et perinde contra suam voluntatem. Quod autem Deus moveat quempiam contra suam voluntatem, repugnantia est manifesta.

Por consiguiente, repugna que sea Dios quien nos fuerza a pecar y no nuestra libre voluntad; porque obrando así obraría contra sí mismo. Y esto lo confirma arguyendo que de ser verdad la aserción luterana desaparecería del mundo el pecado, ya que siendo conforme a la voluntad de Dios todo cuanto Dios quiere, y queriendo y haciendo Él nuestro pecado, éste dejaría de serlo.

El segundo argumento lo toma de la voluntariedad del pecado:

Cum ergo tam sit per se notum non esse peccatum nisi voluntarium, consequens fit manifeste, Deum necessitatem inferre nemini ad peccandum. Alias non erit peccatum.

El tercer argumento, llamado por Soto *urgentissimum,* lo resume en estas palabras:

Si peccatum non est nisi quod fit contra obedientiam Dei, quem Deus constringit ut quidpiam faciat, quo modo facto suo peccaverit?

Y advierte el segoviano que, abrumados los protestantes por la evidencia de estos argumentos, tuvieron que replegarse, confesando, por boca de Bucero, que había de darse de mano a la razón y acogerse solamente a las palabras del Señor: *Tradidit illos Deus in desideria et in reprobum sensum* (Rom 1, 24).

El cuarto argumento dice así:

Numquid non Deus nobis revelavit, quod non sit ipse tentator ad malum? Quid ergo vos ipsum non tentatorem tantum, sed auctorem etiam mali praedicatis?

El quinto argumento rechaza la doctrina protestante de que, después del pecado original, ya no podemos resistir a la concupiscencia:

Quod si intelligerent, hoc nos nequire absque auxilio Dei et favore, qui tamen praesto nobis est, ac praesentissimus, nihil aliud profiterentur quam veritatem catholicam. Sed quia sentiunt ita nos esse numine desertos ut necessitate succumbamus erroribus et pravis affectibus, hoc est quod nos persistimus sacris eloquiis expugnare...

Y después de haber aducido algunas autoridades de la Escritura concluye:

Sanctissimus ergo est canon 6 nostri sancti concilii Tridentini ses. 6: Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli, anathema sit.

Estas palabras tridentinas, objeto del comentario de Soto en todo el capítulo diecisiete, le dan la solución de las dificultades que va a recoger en el capítulo siguiente.

La tradición católica, siguiendo la máxima de San Fulgencio de que *Deus non est auctor eius, cuius est ultor*, entiende las expresiones escriturísticas de *tradere in desideria, excaecare* e *indurare* en el sentido de que Dios permite las caídas del pecador, pero de ningún modo es causa de su pecado, como pretenden los Novadores. Soto perfila su pensamiento al final del capítulo dieciocho:

Haud equidem diffitentur theologi, entitatis (ita vocant) quae est peccatum, Deum esse causam; eo efficientiae genere quo cunc-

ta et animantia et inanima ad suas naturales actiones permovet. Non tamen inde statim conficitur causam esse peccati, qua parte defflectiur a lege et voluntate Dei. Et quamvis permulti sint, quibus non sit explicatu facile, quomodo in odio Dei, quod internam habet et indivisam malignitatem, possit Deus causa esse entitatis, culpae vero non item, non tamen est ita intellectu difficile. Quando enim Patres, (immo Scriptura canonica) negant Deum esse causam peccati, non ad illum universalem influxum spectant... Et ideo, sicut Deus non dicitur causa homicidii, quia dedit homini manus et oculos... ita neque ex eo quod auxilium praebet homini universale, eo modo quo praebet beluae, dicitur causa peccati. Quoniam in moralibus ille prorsus est vere, iudicaturque causa, qui lege, ope, consilio, favore vel persuasu movet quempiam, sive ad bonum sive ad malum. Atqui his modis et rationibus, universos Deus movet ad bonum et honestum, neminem autem ad malum. Immo vero, uti dum claudus ambulat, homo est causa ambulationis, quod tamen male et incommode gradiatur, in detortam tibiam penitus reicitur... ita prorsus dum quis delinquit, Deus quidem cum homine est causa actionis, quatenus res quaedam est, quod autem a lege declinet, soli imputatur libero arbitrio.

Dios, pues, es causa de la entidad o acción pecaminosa, como lo es de todas las acciones de las causas segundas; pero de ningún modo se le puede hacer responsable del pecado. La malicia del pecado, o sea el apartarse del camino trazado por la ley, depende exclusivamente del libre albedrío, como depende tan sólo de la deformidad de la pierna, y no de la voluntad del hombre, el que éste camine defectuosamente.

La moción divina

Hemos visto que Dios coopera con su natural concurso a todas las acciones de las creaturas, tanto necesarias como libres, siendo éste un requisito indispensable para cualquiera operación; aunque, tratándose del pecado, Dios solamente concurre a la entidad del pecado, de ningún modo a la culpa [20]. Esto en el orden natural. Porque en el orden sobrenatural, además de este concurso general, se requiere un auxilio especial, que llamamos gracia (*tametsi in operibus gratiae necessarium sit specialius auxilium*) [21].

Ya dijimos más arriba que Soto no explica la naturaleza de ese concurso general, o natural. Pero, ¿explica acaso cómo debe concebirse este otro concurso sobrenatural? Veámoslo.

Enfrentándose Soto con los luteranos, nos dice que por un lado hay que admitir, según las enseñanzas de la sesión sex-

20 *De Natura et Gratia*, 1, 2; 1, 18.
21 *De Natura et Gratia*, 1, 16.

ta de Trento, que nuestra justificación es gratuita; pero por otro tampoco debe pensarse que quedamos convertidos en instrumentos inanimados o en brutos animales, descartando todo influjo de nuestra libertad [22]. O también, como escribe más adelante:

Quamvis per nos ipsi gratiam Dei inire, absque eius neque-amus peculiari auxilio, tamen quadamtenus libertas in nobis inest respectu huius divini beneficii [23].

Es decir, como se expresa en otras ocasiones, que Dios nos mueve con su gracia, pero nos mueve libremente:

Quemadmodum naturales res ad suos cuiusque fines, secundum suam naturam Deus naturaliter movet, ita hominem iuxta suam *moveat libere...* [24].

Est enim Deus causis secundis in universum causa, ut secundum suas ipsarum naturas singulae peragant opera sua; nempe naturales, naturaliter, et quae liberae sunt, *libere* [25].

Neque Augustinus, neque suus assecla Thomas cogitabant... quod per gratiam operantem cogendo nos Deus movet; quin immo, *movet libere* [26].

Pero, ¿en qué consiste esta moción libre?

Con fórmulas distintas nos repite insistentemente que esta libertad del hombre, en presencia de la moción divina, consiste en que el hombre puede aceptar o rechazar la invitación de Dios:

In sua habet potestate divinum favorem et respuere et acceptare [27].

Para que nuestra conversión sea digna de alabanza tiene que ser espontánea, y sin que se fuerce nuestra voluntad:

Si (conversio) spontanea non esset, nullius esset laudis; est ergo libera. Nam propter illa quae nobis praeter voluntatem nostram accidunt, nec laudamur, nec vituperamur [28].

La única razón próxima de por qué uno se convierte y otro no, está en que Dios espera nuestro asentimiento y coopera-

---

22 *De Natura et Gratia*, 1, 15.
23 *De Natura et Gratia*, 1, 15.
24 *De Natura et Gratia*, 1, 15.
25 *De Natura et Gratia*, 1, 16.
26 *De Natura et Gratia*, 1, 16.
27 *De Natura et Gratia*, 1, 15.
28 *De Natura et Gratia*, 1, 15.

ción (*assensum nostrum exspectat et operam*). Dios es quien abre la puerta de nuestro corazón; pero nosotros somos libres para resistir o para darle nuestro consentimiento (*liberum nobis est obsistere et assensum praebere*[29]. Por eso la justificación es obra de Dios y obra nuestra; suya, porque Él nos mueve; y nuestra, porque nos mueve libremente (*porro sua, moventis; nostra vero, qui libere movemur*)[30].

Pero esta manera de concebir la moción divina, dependiente de nuestra libertad, parece negar toda moción eficaz por parte de Dios. Soto se hace cargo de la dificultad, ya que constituía el argumento aquiles de los luteranos:

Si quando Deus (decían los luteranos) vel ad bonum vel ad malum nos movet, in nostra esset potestate non moveri, motio Dei non esset efficax, atque adeo neque esset omnipotens... [31].

Su respuesta a esta objeción constituye la mejor aclaración de su pensamiento respecto de la manera cómo debe debe concebirse la moción divina. Dice así:

Quod enim nos Deus libere moveat, nihil contra eius cunctipotentiam et efficaciam pugnat. Quin immo, inde amplissime patet infinita eius virtus et sapientia, quod alias causas instituit naturaliter movere et alias libere; et cum singulis modo proprio concurrere. Quocirca, quidquid Deus vult voluntate absoluta, et quae dicitur beneplaciti, fit iuxta illud: Voluntati eius quis resistet? Quando autem cum libero homine concurrit, non vult illud fieri, nisi salva humana natura et libera voluntate; quae idcirco resistere Deo potest...

Responde, pues, distinguiendo causas libres y causas necesarias; y respecto de aquellas primeras se reafirma en que si Dios quiere respetar su libertad, ésta puede resistir a la moción divina.

Pero se le urgía con el dilema de que o somos libres antes de que Dios nos mueva con su gracia, o estando ya presente la moción divina. Por eso continúa:

At restat nonnihil praeterea explicandum. Aut enim sumus liberi in huiusmodi actionibus ante momentum temporis, quo nos Deus movet, aut praesente motione Dei. Non ante, quia absque eo movente, moveri nequimus; neque cum nos ipse actu movet, quia non stat ipsum nos movere, quin una moveamur. Sunt enim movere et moveri, ceu actio et passio, correlativa...

Para deshacer esta nueva dificultad acude a la definición de libertad, que Soto presenta como corriente en las Escuelas,

29 *De Natura et Gratia*, 1, 15.
30 *De Natura et Gratia*, 1, 15.
31 *De Natura et Gratia*, 1, 16.

y que como tal la considerará también Suárez para los tiempos anteriores a la controversia *de auxiliis*, citando precisamente en favor de su aserción este pasaje de Soto [32]. Escribe, pues, Domingo de Soto:

Ad dissolvendum argumentum hoc supponenda est definitio libertatis. Illa enim causa, libera est, quae positis omnibus requisitis ad agendum, potest et agere et non agere. Cui contraria ratio est causae naturalis. Sunt ergo inter scholasticos qui doceant, posito concursu Dei, non esse utrumque in potestate voluntatis, scilicet, agere et non agere. Ob idque secundo aiunt, eiusmodi concursum non connumerari inter requisita ad agendum. Immo dicunt (ut sua utamur voce) concomitari actionem ipsam.

A lo cual responde Soto resueltamente:

Horum autem duorum, vel utrumque nunquam intellexi, vel neutrum unquam credam. Etenim non est dubium quin concursus Dei, licet concomitetur (ut aiunt) actionem, sit nihilominus cuicumque causae secundae requisitum ad agendum; immo vero et natura praerequiritur. Quoniam non solum Deus est causa effectus secundae causae, verum ipse etiam movet eam ad agendum. At quamvis ille concursus sit praerequisitus, nihilo secius, illo posito, tunc etiam est in facultate voluntatis agere et cessare. Alias nullus dabitur requisitorum numerus, quibus positis, voluntas possit agere et non agere, atque adeo neque erit libera. Nam ante divinum concursum non potest agere; et quando ille adest, ut isti aiunt, non potest non agere. Solutio ergo dubitationis est quod illo tunc temporis momento quo Deus mecum concurrit, sum liber, ut tunc agere renuam.

Por consiguiente, aun disintiendo en esto de otros escolásticos, Soto cuenta entre los prerrequisitos de la libertad la moción divina. Aun puesta ésta, la voluntad puede obrar o no obrar. De otro modo, nuestra voluntad no sería libre.

Pero entonces, sigue preguntándose Soto, ¿es que Dios no puede forzar la voluntad del hombre?

Numquid Deus potens est voluntatem hominis seu cogere seu ex necessitate movere? Facilis est responsio. Cogere enim voluntatem, repugnantiam involvit. Cogere enim aliquid, est contra suam ipsam inclinationem movere. Et ideo potest quidem homo cogi, cum movetur contra propriam voluntatem (quae est propria hominis inclinatio) sive ad intelligendum, sive ad sentiendum vel ambulandum, et cetera id genus. Attamen voluntas non cogitur. Nam cum sua inclinatio eadem sit, quae suus ipsius actus, quomodocumque et undecumque habeat velle vel nolle, est sua inclinatio, atque adeo repugnat tales habere actus contra suam inclinationem.

---

32 SUÁREZ, *Prolegom.* 1, c. 3 (Ed. Vivés, 7, 11.) Sobre el concepto de libertad en Suárez ha escrito ampliamente PAUL DUMONT, S. I., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, París 1936. Cuál sea el legítimo concepto de libertad, según se desprende de las controversias de auxiliis, lo ha estudiado A. BONET, *La filosofía de la libertad en las con-*

Según estas palabras, la misma naturaleza de la voluntad libre está en pugna con cualquier violencia o necesidad que se le imponga. Y añade: Dios tiene poder efectivamente para forzar la voluntad, pero entonces habrá que admitir que en ese caso le quitaría la libertad, moviéndola como se mueve a un bruto animal:

Necessitari tamen voluntatem a Deo, qui auctor est naturae, nihil vetat; sed tunc auferret illi libertatem in tali actione, movendo illam ceu brutam pecudem. Quod tamen nunquam facit lege communi. . . . . .

Dios, pues, en su providencia ordinaria, no fuerza ni violenta nunca la voluntad humana.

Así pensaba Soto en 1547, al estampar su libro *De natura et gratia*. Pero, ¿no cambiaría de parecer, o no lo modificaría cuando menos en sus obras posteriores?

En el último de sus libros, en el volumen segundo del Comentario al cuarto libro de las Sentencias, publicado en 1560, justamente el año de su muerte, hay un pasaje que bien puede considerarse como su testamento literario. Allí, presintiendo que éste sería el último de sus escritos, expresa su deseo de revisar toda su producción literaria, por si tuviese algo que retractar. Por el momento, pasando revista a sus cinco obras principales, no se le ofrecen sino unas cuantas correcciones, que deberán introducirse en posteriores ediciones. A propósito de su obra *De natura et gratia*, escribe:

Sed libro primo, cap. 15, inter confirmandam sententiam de libero arbitrio, quartum adiecimus argumentum, quod si in adultorum iustificatione assensione nostra et libero arbitrio non opus esset, non redderetur causa proxima cur unus converteretur, et non alius. Suprema enim et remota causa, praedestinatio quidem est. Unde Augustinus: Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli dubitare, si non vis errare. Sed tamen causa praeterea reddenda est proxima, per quam destinaverit unumquemlibet regnum recipere.

Esto es lo que escribió entonces. Pero ahora quiere que para mayor explicación de su pensamiento, se añada lo que sigue:

Ad maiorem tamen explicationem addatur, quae sit ad iustificationem materialis dispositio. Ubi, causa per quam, non dicit causam praedestinationis, sed dispositio ad primam gratiam iustificationis, quae est effectus eius; quae ideo dispositio est itidem effectus eiusdem praedestinationis. Etenim, sicut in parvulis bap-

---

troversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII. Barcelona 1932. De todo esto se desprende que el concepto suareciano de libertad representa la continuación del pensamiento escolástico medieval, anterior al bañeccianismo.

tismus est causa cur unus salvatur, et non baptizari est causa cur non salvatur, pariter in adulto qui per actum interiorem ante sacramentum convertitur, cum Deus paratissimus sit quemcumque convertere, praesentissimumque misericordia ex duobus utrumque aspiret, cur iste convertatur et non ille reddi non potest causa, nisi quia unus praebet assensum, alter vero minime.

Es decir, que en definitiva mantiene su antigua posición de que, siendo la predestinación la causa remota de la salvación, la próxima lo es para el niño el bautismo, y para el adulto el consentimiento a la gracia de Dios. Pero se conoce que algunos consideraron exagerada esta preponderancia de la libertad en la obra de nuestra justificación. Por eso, Soto, refiriéndose a ellos ratifica sin embargo su primer parecer, salva la intervención de la Iglesia Católica. Dice así:

Quidam vero hoc taxare voluerunt, dicentes quod nimium tribuerim libero arbitrio in iustificationis causa. Et tamen, salva semper Catholicae Ecclesiae censura, arbitror necessario sic dicendum. Assensus enim liberi arbitrii non est causa praeveniens motionem Dei, sed effectus eiusdem motionis, idem praevenientis liberum arbitrium. Est enim pulsatio et aspiratio Dei ad corda nostra similis aeri in fenestram clausam aspiranti. Sed quia non aperit nobis eadem corda ex necessitate, sed nobis libere consentientibus, quamvis causa prior efficiens quae nos convertit sit eius spiratio et motio praeveniens, tamen dispositio materialis (quae hoc modo dici potest causa) est assensio nostra. Sicuti causa efficiens praeveniens cur fenestra aperitur est aer intrans, sed causa materialis cur aer intrat est quia fenestra aperitur...

Por lo tanto, Soto se reafirma en su opinión de antaño, aunque matizándola con la idea de que nuestro libre consentimiento a la gracia de Dios no es más que una disposición material en orden a la justificación, ya que la causa eficiente y preveniente de la misma es la moción divina. Algo así como el aire que entra por la ventana es la causa eficiente y preveniente de que se abra la ventana, pero la causa material de que entre el aire es porque se abre la ventana. Y la razón de ello está en que Dios no entra forzadamente en nuestros corazones, sino porque le abrimos nosotros las puertas de los mismos.

A continuación, apoya la concepción que precede en enseñanzas de la Escritura, de San Agustín y de Santo Tomás, y concluye con los ejemplos de Judas y de la Magdalena, resumiendo su pensamiento en estas pocas palabras:

Iustificatio enim non est praedestinatio, quae nullam habet causam, sed eius effectus, quae in nobis habet materialem dispositionem [33].

[33] *In Quartum Sententiarum*, dist. 50, q. unica, a. 6.

Si comparamos esta moción divina de Soto con la de Suárez en su tratado sobre la gracia, observamos un punto de contacto y una discrepancia notable. El *punto de contacto,* o mejor dicho de identidad de sentir entre estos dos teólogos, está en el concepto de libertad y en su inviolable indiferencia intrínseca aun en presencia de la gracia eficaz. Y por cierto que Domingo de Soto cree que esta es la interpretación legítima de las definiciones de Trento; Suárez también piensa lo mismo. *La gran diferencia* que separa a Soto de Suárez—cosa por otro lado muy natural, dado el medio siglo de intensa labor teológica que media entre ambos—, consiste en que Soto asiste al planteamiento del problema, afirmando enérgicamente los dos extremos de libertad y gracia, pero sin conocer todavía una solución que los armonice y coordine; en cambio Suárez cuenta ya con una explicación teológica, en virtud de la cual puede mantener resueltamente la preponderancia de nuestra libertad, salvando al mismo tiempo la existencia de la gracia eficaz y el misterio de la predestinación. Soto, por el contrario, a falta de ese sistema, lógicamente tendría que negar la existencia de la gracia eficaz y debería eliminar el misterio de nuestra predestinación. La razón es sencilla. Soto se mueve exclusivamente en el orden histórico, mientras que Suárez, y con él sus predecesores Molina, Belarmino y Lesio, se sitúan en un orden lógico o ideal, que Dios conoce por medio de la ciencia media, resultando así que por un lado el hombre es verdaderamente libre, y por otro en el orden histórico, misteriosamente escogido por Dios, existe una gracia eficaz y se dibuja el insondable misterio de la predestinación.

Conclusiones

1. De cuanto llevamos dicho se desprende inmediatamente esta conclusión fundamental. Que Domingo de Soto reconoce la necesidad de la gracia de Dios, como causa eficiente y preveniente de nuestra justificación; pero al mismo tiempo defiende con todas sus fuerzas que esta moción divina tiene que ser compatible y armonizarse con la libertad humana, la cual no puede suprimirse ni aminorarse de ningún modo. Por libertad entiende Soto aquella propiedad de nuestra voluntad, en virtud de la cual, puestos todos los requisitos para obrar, entre los cuales se cuenta la misma moción divina, el hombre puede obrar o no obrar. O con otras palabras, muy repetidas por Soto: Estando Dios continuamente a las puertas de nuestro corazón, ofreciéndonos su gracia, nosotros podemos abrirle o cerrarle la puerta, aceptar su invitación o rechazarla, consentir o disentir. Según Soto, repugna al mismo concepto de

libertad toda violencia o necesidad, de tal manera que, aunque Dios tenga poder para forzarnos, sin embargo, si esto hiciera, en ese momento dejaríamos de ser libres; por eso de ley ordinaria Dios nunca lo hace.

2. Esta exaltación de nuestra libertad, en presencia de la gracia de Dios, la presenta Soto constantemente como la verdadera y legítima interpretación de la sesión sexta de Trento. Ello nos trae a la memoria la parecida insistencia con que, años más tarde, volverá Molina sobre este mismo aspecto, asegurándonos que en su *Concordia* no ha hecho otra cosa que enseñar y seguir las definiciones de Trento. En una carta, conservada en la biblioteca universitaria de Salamanca, repite hasta cinco veces esta idea, rogando al Papa humilde y encarecidamente quiera tomar en consideración las líneas siguientes:

Primum est, me cernere ac evidenter efficaciterque probare, doctrinam meam definitam esse in Concilio Tridentino Sessi. VI c. V et can. 4; atque ut hoc evidentius constet, omnibusque sit magis notum, supplex oro ut Vestra Sanctitas evolvi ac videri jubeat acta Concilii Tridentini circa illa duo decreta, in quibus latius res haec discussa fuit ac expensa; in eisque comperietur, doctrinam adversariorum a PP. Concilii fuisse reiectam, nostramque definitam [34].

3. Salta, pues, a la vista que Soto conoce ampliamente los dos extremos de gracia y libertad, que plantean el grave problema *de auxiliis;* pero ignora un sistema determinado que los explique satisfactoriamente. Esto no quita, sin embargo, que sus expresiones para garantizar la libertad, en presencia de la gracia, sean inconciliables con el predeterminismo bañeciano. Así lo demuestra evidentemente su concepto y definición de libertad, rechazada por los tomistas posteriores; así lo están proclamando, entre otras, aquellas dos afirmaciones:

Neminem coactu Deus aut necessitate ad se trahit, sed in nostra est potestate gratiam eius respuere [35].

In sua habet potestate (homo) divinum favorem et respuere et acceptare [36].

Y nótese bien que para Soto los actos saludables son fruto de la gracia de Dios y de la libertad, las cuales dos causas obran al mismo tiempo (simul tempore), aunque la gracia lo hace con prioridad de naturaleza (prius natura) [37]. Por eso, puede decirse que Dios es la causa de nuestra conversión y salvación.

---

34 Ms. 196. En él se contienen "Papeles curiosos acerca de la controversia de auxiliis".

35 *De Natura et Gratia,* 1, 15.

36 *De Natura et Gratia,* 1, 15.

37 *De Natura et Gratia,* 1, 16.

porque El nos mueve; pero de tal modo que si nosotros no asentimos, nada se hará:

Omnes attestantur Deum esse causam conversionis... praemovendo nos, ut tamen nisi nos annuerimus, nihil fiet [38].

Es más. Piensa Soto que así debe interpretarse el pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás, contra la falsa apreciación de algunos teólogos:

At neque Augustinus, neque suus assecla Thomas cogitabant (uti quosdam falso divos istos interpretantes audivi) quod per gratiam operantem cogendo nos Deus movet [39].

Por eso, no entendemos cómo puede escribir Allevi en su *Historia de la Teología* que Soto defendió un cierto género de predeterminación moral [40]. Nosotros no vemos en él ni predeterminación física, ni predeterminación moral; ya que la gracia—eso sí—, nos es necesaria y nos previene para el bien obrar, pero en nuestra mano está siempre el aceptarla o rechazarla. Así lo repite Soto hasta la saciedad.

Existe, pues, fundamento más que sobrado para los rumores, transmitidos por el jesuíta Henao, sobre la contienda tenida en Trento acerca de la eficacia de la gracia entre Domingo de Soto y su hermano de hábito Luis Cataneo [41]. Según esa historia o leyenda, Cataneo abogaba por algo muy parecido al predeterminismo bañeciano, mientras que Soto se pronunciaba en favor del libre albedrío.

4. Soto tampoco conoció la solución molinista o suareciana, que en este punto están totalmente de acuerdo. Sin embargo, es curioso el fenómeno de que Soto, al dar este predominio a la libertad, sin la ayuda de la ciencia media, viene a ser *ultramolinista*, ya que pone en el orden real e histórico lo que el molinismo o congruismo solamente admite respecto de un orden ideal o de razón. Según este sistema jesuítico, en mano del hombre está ciertamente el consentir o rechazar la gracia de Dios, pero tan sólo en el mundo de los futuribles; pues, hablando del orden histórico, ya escogido libre y misteriosamente por

38 *De Natura et Gratia*, 1, 16.

39 *De Natura et Gratia*, 1, 16.

40 L. Allevi, *Dissegno di Storia della Teologia*, (Torino, 1939), p. 226.

41 Henao, *Scientia media historice propugnata*, (Salmanticae, 1665), pág. 142. Estos rumores, reseñados por Henao, pueden depender de la *Historia del concilio de Trento* de P. Sarpi, publicada por primera vez en Londres el año 1619. En la traducción francesa de Amelot de la Houssaye, Amsterdam 1713, pág. 192, se cuenta que al discutirse el decreto de la justificación, el grupo dominicano se escindió en dos; por un lado se pronunció Domingo de Soto negando la gracia eficaz predeterminante, y por otro Luis Cataneo defendiendo ésta como la verdadera interpretación de Santo Tomás.

Dios, la gracia eficaz dice una conexión, extrínseca sí, pero infalible con el consentimiento de nuestra voluntad.

En cambio, para Soto, la única razón próxima de la conversión es *quia Deus assensum nostrum exspectat et operam.* O también: Como al niño por el bautismo, así al adulto Dios *praedestinavit convertere per suam cooperationem*[42]. Así, pues, la razón próxima de nuestra salvación está en el consentimiento que el hombre da en el tiempo a la moción divina.

De este modo, al moverse Soto exclusivamente en el orden histórico, hace tan dueña de sus actos a la voluntad humana, que lógicamente destruye la gracia eficaz. Por lo cual, admitiendo su concepto y exaltación de la libertad, trasladamos sus afirmaciones al mundo de los futuribles, para poder mantener, según doctrina cierta teológica, la existencia de la gracia eficaz anteriormente al consentimiento histórico de la voluntad.

5. Así, pues, Soto participa del ambiente general de los días de Trento. Entonces se plantea en toda su extensión y gravedad el problema de la gracia eficaz. Bien se dice en un memorial, escrito durante la controversia *de auxiliis*, que "aunque son cuestiones que los antiguos apenas tocaban, las discuten hoy con ardor propio de los campos de batalla"[43]. Con todo, como los grandes síntesis no suelen aparecer de repente, indudablemente que los teólogos medievales tuvieron que apuntar cuando menos los principios que regularán las diversas soluciones; pero formalmente el problema, en toda su crudeza, no se había planteado hasta entonces, y por consiguiente, tampoco había podido resolverse. Una confirmación palmaria de estas afirmaciones la tenemos en Domingo de Soto. El teólogo segoviano no conoce el predeterminismo sino, cuando más, en aquellos primeros chispazos, saltados en las deliberaciones de Trento, que él condenó enérgicamente. Y es que el sistema predeterminista no existía aún. Lo iba a elaborar, algunos años más tarde, Domingo Báñez, en oposición a la concordia trazada por Molina. Por eso, creemos que no se puede seguir hablando irrisoriamente de *comedia bañeciana*[44]. Si la solución predeterminista, como auténtica interpretación de la doctrina de Santo Tomás, hubiese existido al tiempo de Soto, éste la hubiese conocido y nos hubiese dado sobre ella su autorizado parecer.

SEVERINO GONZÁLEZ RIVAS, S. I.

Universidad Eclesiástica (Salamanca).

42 *De Natura et Gratia*, 1, 15.

43 POUSSINES, *Historia controversiarum*, l. 5, n. 20 (libro inédito).

44 R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De comoedia banneziana et recenti syncretismo*: Angelicum, 23 (1946) 3 s. Este artículo ha sido reproducido por el autor en su reciente tratado *De Gratia*, (Torino 1946), página 359 s.

Méritos escriturísticos del P. Francisco Suárez, S. I.

1. En un estudio extenso, sereno, denso y transparente acerca de la VIDA Y OBRAS del P. Suárez, compendia felizmente el P. Monnot[1] los méritos todos del Doctor Eximio y piadoso en el glorioso trinomio Teólogo, Filósofo, Jurista...

Pero si en ese juicio y síntesis se quiere designar con toda propiedad y rigor la máxima y personalísima gloria de Suárez, hay que decir que fué "en todo, ante todo y sobre todo Teólogo". Teólogo fué (claro está) en sus obras teológicas; pero teólogo quiso ser y lo fué en su gran obra jurídica *DE LEGIBUS*, y hasta su más célebre producción filosófica, "*DISPUTATIONES METAPHYSICAE*", la concibió y realizó como teólogo.

2. Teniendo en medio de su profundísima humildad plena conciencia del propio valer teológico y conciencia no menos plena de sus deberes y dignidad de teólogo, en todas sus obras quiso ser y fué teólogo y se manifestó teólogo. Es sintomático el prólogo o prefacio *ad lectorem* de esas sus *DISPUTATIONES METAPHYSICAE*[2]: "Como no puede ser que uno llegue a ser teólogo perfecto, si antes no echa sólidos principios de metafísica, así entendí siempre ser obra importantísima escribir esta obra [de la metafísica] antes de escribir comentarios teológicos. Pero por justas causas no pude diferir por más tiempo mis comentarios a la Tercera Parte de Santo Tomás... Y sin embargo cada día veía con más claridad lo mucho que aquella divina y sobrenatural Teología echa de menos y exige esta Filosofía humana y natural... Pero en esta obra de tal manera actuó como filósofo, que sin embargo

---

1 *Dictionaire de Théologi· Catholique*: *Suárez, François*: *Vie et Oeuvres*, col. 2.638 (París, 1941).

2 *Disputationes Metaphysicae* (Salmanticae, 1597).

tengo siempre ante mis ojos que la Filosofía ha de ser cristiana y sierva o esclava de la Teología..."

3. Si en esta obra, "una de las más grandiosas que ha producido el genio de la Filosofía"[3], Suárez Teólogo se hizo Filósofo, tan sólo para luego ser más teólogo y mejor teólogo, y para hacer a la vez a sus discípulos y lectores más teólogos y mejores teólogos; y si aun en esa obra, estrictamente filosófica, su principal intento fué echar los sólidos cimientos de su admirable labor y construcción teológica, en el resto de su portentosa producción el teólogo quedó tal, y como tal destacó y descolló en todas sus obras.

Pero entonces, ¿dónde está, dónde puede estar el bíblico, el escriturista? ¿Dónde pueden hallarse sus méritos escriturísticos o bíblicos?

Y nótese cuidadosamente que tratamos de *méritos escriturísticos,* y no de méritos *exegéticos.* Porque conviene excluir desde luego de nuestro estudio con toda claridad los *méritos exegéticos.* Suárez nunca fué, nunca pretendió ser exegeta, intérprete de la Sagrada Escritura o comentarista del texto sagrado.

4. Cierto que se dió en su tiempo más de una vez el caso prodigioso, o al menos sorprendente, de que eminentes teólogos, que nunca habían sido Profesores de Sagrada Escritura, puestos a comentar libros del Antiguo o del Nuevo Testamento, llegaron a destacar o a descollar como exegetas de primer orden. Maldonado, *In Quattuor Evangelia,* Toledo, *In Iohannem* resultaron colosos de la exégesis católica, como resultaron sus respectivos comentarios obras, tal vez insuperables, cierto hasta el presente no superadas en la exégesis evangélica. Suárez no tuvo esa gloria, ni la pretendió jamás; porque nunca tomó como objeto de un libro u obra suya libro alguno del Antiguo o Nuevo Testamento; por lo tanto, no se puede, no se debe hablar y escribir de sus *méritos exegéticos,* pero sí se puede y se debe hablar y escribir de sus *méritos escriturísticos o bíblicos;* sí se puede y se debe preguntar "si esos méritos escriturísticos o bíblicos son en él eximios o extraordinarios".

5. Claro está que nuestro artículo no pretende responder afirmativamente a esa pregunta: pretende tan sólo estudiar e investigar objetivamente y valorizar imparcialmente los méritos escriturísticos o bíblicos de Suárez, según se manifiestan en su completa producción científica, de sus trece tomos en folio publicados durante su vida, y de sus catorce tomos pós-

---

[3] *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España,* por el P. Antonio Astráin, de la misma Compañía, t. IV, p. 62 (Madrid, 1913).

tumos, publicados casi todos en los diez u once años que a su muerte siguieron (1617-1628).

En esa inmensa producción suareziana, en ese *Mare Magnum* u *Océano Suareziano* hay dos modos o maneras de concebir el libro; o, como diríamos hoy, en la producción total de Suárez hay que reconocer *dos géneros literarios*: menos personal o algo impersonal el primero, personalísimo el segundo: el del Comentario de una obra ajena (la *Summa theologica*, de Santo Tomás), y el del libro u obra propiamente dicha, de concepción original y personal. Las obras *DE VERBO INCARNATO* y *DE MYSTERIIS VITAE CHRISTI* pertenecen al primer género; todas las demás obras pertenecen al segundo. Rotos los moldes de sus dos primeras publicaciones, deshecho o al menos dejado a un lado el andamiaje de la obra ajena, todo, absolutamente todo es suareciano en los tomos restantes. Pero en su vastísima y variadísima producción lo que no cambia jamás es su tendencia teológica y teologizante: *ante todo, sobre todo y en todo,* Suárez es y pretende ser t e ó l o g o.

Entonces, vuelvo a preguntar: ¿dónde está el escriturista o el bíblico?... ¿Dónde pueden hallarse sus méritos escriturísticos?...

Precisamente en su teología y en el elemento más noble de ella; reconociendo, como reconoció siempre Suárez, teórica y prácticamente a la Sagrada Escritura como a *alma de la teología... Sacra Scriptura anima theologiae...*

6. Y como el alma humana en el cuerpo humano está toda ella en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, así el elemento bíblico o escriturístico, la Sagrada Escritura, está toda ella en toda la obra de Suárez y toda en cada una de sus partes.

Toda en toda su obra: véase el *INDEX SACRAE SCRIPTURAE* en el tomo 27 de la edición de Suárez de Vivès [4] (páginas 19-115), y en ese índice se encontrará casi toda la Sagrada Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento.

Toda en todas sus partes: recórranse uno por uno en la misma edición de Vivès sus 26 tomos, exceptuando (claro está) los dos tomos de las *Disputationes Metaphysicae;* véanse los índices de ellos, y casi siempre aparece un copioso *INDEX SACRAE SCRIPTURAE*. Más aún, ábrase al azar cualquier obra de Suárez (excluyendo tan sólo su *Metafísica*) por cualquier parte o página, y rara será la vez en que los ojos no se encuentren con citas escriturísticas, tan numerosas como selectas.

---

4 *R. P. Francisci Suarez e S. J Opera Omnia,* t. 27 (París, 1878).

7. De ahí se deduce desde luego el uso portentoso que de la Biblia hace Suárez: uso portentoso *cuantitativa* y *cualitativamente*: cuantitativamente por el número y variedad de citas; cualitativamente por la selección de los textos aducidos, por la diligencia y *acribeia* en indagar y dar el sentido estrictamente literal de cada pasaje y aun de cada frase. *El sentido literal*: he ahí una especie de continua obsesión en Suárez: sentido literal que siempre investiga, que nunca olvida: aunque luego supuesto el sentido literal (y en determinados casos el típico) use también (por cierto magistralmente) del sentido espiritual y acomodaticio: pero nunca como probativo, sino sólo como ilustrativo o aclarativo de dogmas de la Iglesia o de doctrinas o enseñanzas de la teología.

8. Insistamos en el símil del alma humana: estando toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, el alma humana *se manifiesta o se hace sentir especialmente* en ciertos órganos del cuerpo humano; por ejemplo, en el cerebro y en el corazón: así se puede decir del elemento bíblico o escriturístico, del *anima theologiae*, del *alma de la teología*, la Sagrada Escritura, que estando toda en toda la producción de Suárez, *se manifiesta y hace sentir especialmente* (como en el cerebro) en sus obras y enseñanzas dogmáticas, y (como en el corazón) en sus obras y enseñanzas ascéticomísticas. Las obras o tratados *de Trinitate, de Incarnatione, de sacramentis, de angelis* de nuestro autor (que son como el cerebro de su teología) ofrecen citas escriturísticas de densísimo contenido dogmático; y sus obras o trabajos *de oratione, de contemplatione* y *de religione* (que son como el corazón de su teología) comentan y explican pasajes bíblicos de solidísimo contenido ascético y de elevadísimas lucubraciones y voladas místicas y contemplativas.

9. Ni es difícil señalar en Suárez casos particulares *de especial relieve escriturístico*: no pretendo enumerarlos todos, pero no puedo silenciar su tratado *DE OPERE SEX DIERUM* [5], su obra *DE MYSTERIIS VITAE CHRISTI* [6], sus textos bíblicos *DE GRATIA* o *DE CONCURSU DIVINO...* [7]. Las dos primeras pudieran parecer a primera vista obras rigurosamente exegéticas, pero no lo son: no son exégesis o interpretación del texto sagrado, sino estudio de profundas y elevadas cuestiones teológicas a la luz de la Sagrada Escritura, como fuente de revelación.

El tomo *DE MYSTERIIS VITAE CHRISTI* parece ser el

---

5 *De Opere sex dierum* (Conimbricae, 1620?).
6 *Commentarii in 3 Partem Divi Thomae* (Complutl, 1592).
7 En la obra *De gratia* (Conimbricae, 1619?).

más escriturístico, pero tampoco es él propiamente exegético, sino predominantemente teológico: si bien en casi todas sus páginas aparece con toda claridad la Sagrada Escritura como el *alma de la teología*, animando, vivificando, divinizando casi todos los misterios de la Vida de Jesús y los gloriosos de su Madre Santísima, sin olvidar los misterios (también gloriosos) de San José y las prerrogativas singularísimas de San Juan Bautista, como Precursor del Señor.

10. Y en ese uso portentoso de toda la Biblia, tanto en la total extensión de sus obras, cuanto en sus partes de más marcado relieve bíblico, ¿en qué consisten precisamente sus méritos escriturísticos? A mi ver, en *tres características*, a cual más significativas: *Primera característica*: un conocimiento total y perfecto de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento) y de todas sus partes: frases como aquella, sencilla e ingenuamente escrita: "*Probatur ex Veteri Testamento et Novo*", para acumular en seguida textos de origen diversísimo; o aquella otra, valientemente lanzada "*Nihil autem huiusmodi in Sacra Scriptura reperiri certissimum est*"; o aquella otra: "*Probatur ex concordia seu consonantia utriusque Testamenti*" son manifestaciones inconscientes, pero magníficas de ese conocimiento total y perfecto del contenido de ambos Testamentos y de todos sus libros.

Segunda característica: aprecio y estima suma del sentido literal de los textos aducidos como probativos de algún dogma o de alguna doctrina o enseñanza teológica: de ahí siempre el buscar, determinar y exponer la que llamaba "*propria et litteralis expositio*", basada (siempre que se trataba de fuerza probativa) en el sentido propia y estrictamente literal: equiparando a él (cuando se prueba) el sentido típico de algunos lugares: pero no concediendo nunca fuerza apodíctica o probativa al sentido acomodaticio, juzgándolo con frases como aquella: "*pulcra et pia expositio, sed no vera...*"

Tercera característica: un conocimiento prodigioso del sentir de los Padres y del sentir de la Iglesia sobre cada uno de los textos aducidos, y sobre todo de los más combatidos por los protestantes y herejes de su tiempo. De ahí sus dos criterios: "*Scriptura, prout a Patribus intellecta est*"; y el otro: "*Loci Scripturae, in quibus gratia commendatur, ab Ecclesia explicandi*": de ahí su cuidado en confirmar y aclarar sus citas bíblicas con aquel derroche de citas patrísticas y de documentos eclesiásticos.

11. Había intentado yo probar cada una de estas tres características con estadísticas precisas, deducidas de todas sus obras. Pero los índices escriturísticos, tanto los generales de toda la obra y de todos sus tomos, cuanto los particulares de

cada tomo en la última edición de Vivès (publicada en París de 1856 a 1878), si bien bastan para impresionar y hasta para aterrar al lector y para hacerle formar una gran idea de los extensos conocimientos bíblicos de Suárez, desgraciadamente no pueden servir de base a un estudio científico, por estar concebidos y realizados sin orden ni método. Aunque cuidadosamente los he leído, estudiado y anotado tomo por tomo, en los volúmenes que los traen, no me atrevo a presentar estadísticas precisas.

Lo que sí me atrevo a afirmar, como fruto de mi estudio personal, es el mérito eximio y extraordinario que Suárez tiene por esas tres características señaladas; y en el fundamento de las tres (en el conocimiento total y perfecto de toda la Biblia y de todas sus partes) me atrevo a señalar una predilección muy suareziana por los libros y autores de la Biblia *más teólogos*: de ahí en el Antiguo Testamento su predilección por Isaías y los Salmos; en el Nuevo, por San Juan y San Pablo; y en éste, por sus dos epístolas *más teológicas:* la escrita a los romanos y la destinada a los hebreos.

12. Cuanto hasta aquí queda dicho se refiere al conocimiento del texto latino de la Vulgata pre-Clementina, tal como se leía en tiempo de Suárez: y al uso dogmático o teológico hecho de ese conocimiento. Varias citas, y sobre todo varias exposiciones o explicaciones, hacen ver que conoció más que suficientemente (y estoy por decir *perfectamente*) el texto griego así del Nuevo Testamento como del Antiguo. En cambio no parece que se pueda probar en Suárez un conocimiento *directo e inmediato* del texto hebreo, pues sus frases "*ita dicunt linguae huius periti*"... "*ut illius linguae periti testantur*" indican un uso de segunda mano.

No sería objetivo ni imparcial nuestro estudio si ocultáramos voluntariamente las deficiencias escriturísticas de Suárez: en *crítica textual* distaba de nosotros tres siglos: por lo mismo en ella, en la edición crítica de sus obras, habrá que corregir, o por lo menos aclarar o anotar, más de un punto. En cambio serán poquísimos los pasajes en que haya que aclarar, y menos corregir, el contenido teológico de los textos por él aducidos y de las explicaciones o exposiciones dogmáticas o teológicas por él propuestas o defendidas.

CONCLUSION

13. Como resultado de mi estudio puedo y debo declarar que conceptúo *eximios y extraordinarios los méritos escriturísticos de Suárez.* ¿Se sigue de ellos que se le pueda llamar *el teólogo más escriturista* de su tiempo?...

Ha existido en nuestros mismos días un gran teólogo-escriturista, autor de la obra clásica, dogmático-histórica, *DE INSPIRATIONE SACRAE SCRIPTURAE*[8], el P. Cristiano Pesch, S. J. Quien al llegar en su magna historia a la Edad de Oro de la Teología y Exégesis Católicas, aduce tres testigos indiscutibles y *omni exceptione maiores*: Belarmino, Suárez, A. Lapide; para de ellos deducir la síntesis y quinta esencia del concepto de inspiración bíblica en su tiempo. La elección de la gloriosa terna la motiva Pesch en estas tres frases[9]:

Bellarminus... "*qui sine dubio inter maximos* [polemistas] *recensetur*"...

Suárez... "*unus ex praecipuis in theologia dogmatica*"...

A. Lapide... "*unus ex maximis exegetis suae aetatis*"...

Se ve que Suárez, dondequiera que esté, solo o acompañado, y aun acompañado de hombres bien eminentes, se destaca y descuella siempre *como teólogo de primer orden;* pero aquí, para Pesch, se destaca y descuella además precisamente como *teólogo escriturista* de la Edad de Oro de la Teología y Exégesis Católicas.

Después de Pesch ha escrito Cayré[10]: "Suárez... *le prémier théologien des temps modernes*".

Y años antes había escrito en español un autor, cuyo nombre no recuerdo: "En resumen, fué el P. Suárez el teólogo más ilustre de la Compañía de Jesús; y, según varios críticos, el primero de toda la Iglesia en los tiempos modernos"...

14. No resta sino añadir o advertir que el alma de ese gigante de la teología y el alma de su teología gigantesca fué la Sagrada Escritura: *Sacra Scriptura anima theologiae.*

ROMUALDO GALDOS, S. J.

Facultad de Teología de Oña.

8 CHRISTIANO PESCH, S. J. (Friburgi Brisgoviae, 1925).

9 O. c. p. 283. 286. 290.

10 *Précis de Patrologie,* par F. CAYRÉ, A. A. (París, Tournai, Rome, 1930).

El recuerdo de Melquisedec en Suárez

La resonancia alcanzada en Trento por el Melquisedec bíblico con su sacerdocio y su sacrificio supone, por una parte, y de cara al pasado, una fuerte tradición doctrinal en torno a dicho sacerdocio; y por otra, mirando al porvenir, la continuación inmutable de esa línea seguida hasta entonces. La primera fase la ha reflejado Santo Tomás, y es fase de quien en posesión incontrastada de la verdad y sin preocupaciones de polémica habla del sacerdocio de Melquisedec "qui offerebat panem et vinum" [1]. En la segunda, las dificultades surgidas en las décadas antes de Trento, y cada día puestas más de relieve en el campo protestante, amplían horizontes al estudio del sacrificio de Melquisedec.

En esta segunda fase los exegetas católicos han abierto el camino, que con ellos han pisado los teólogos. Suárez, entre estos últimos, ha abordado en toda su amplitud el problema de Melquisedec, que ha propuesto en la sección cuarta sobre el sumo sacerdocio y pontificado de Cristo, en los siguientes términos: "Utrum Christus sit sacerdos secundum ordinem Melchisedech". En dicha sección, comenzando por fijar el estado del problema, escribe: "Ad explicandam quaestionem hanc oportet prius supponere quis fuerit hic Melchisedech, et quale fuerit sacerdotium eius, quodve sacrificium Deo obtulerit" [2]. Tenemos, por lo tanto, tres facetas distintas de un problema, cuyo estudio y solución acomete Suárez.

El Melquisedec bíblico de historia y vida social de un momento, a quien David primero y más tarde San Pablo incorporaron al mesianismo y dieron un horizonte histórico sin límites, atrajo muy pronto en el mundo cristiano la atención de los lectores de la Sagrada Escritura. Sobre su naturaleza

---

1 *Summ. Theol.*, 3, q. 22, a. 6., ad 2.
2 *Opera omnia* (ed. Vivès), t. 18, d. 46, sec. 4, n. 1.

y sobre su persona se lanzaron hipótesis, que Suárez recoge y estudia. No las vamos a estudiar ahora, como tampoco vamos a detenernos en la naturaleza del sacerdocio de Melquisedec. Nos interesa el tercer punto, que Suárez propone en los siguientes términos: "Tertio loco explicandum est quale fuerit sacrificium quod Melchisedech obtulit" [3].

Suárez vive la lucha, que en torno a esta cuestión divide a católicos y protestantes. Su afirmación: "Catholici... dicunt illum obtulisse sacrificium panis et vini", no tiene nada de exagerada, si recordamos la actitud de Padres y teólogos del Concilio de Trento frente a la posición negativa de Foreiro. Si en el campo católico pudo alzarse alguna voz aislada que, como la de Cayetano, recogiendo la opinión de Josefo y algunos hebreos, afirmase: "Nihil scribitur hic de sacrificio sive oblatione, sed de prolatione sive extractione panis et vini, quam Josephus dicit factam ad reficiendum victores [4]; no es voz que rompa el hilo tradicional. El mismo J. Oleaster, que al escribir: "Et quod dicitur eum protulisse panem et vinum, putant quidam hoc fecisse ad pascendos viros, qui erant cum Abraham qui erant ex bello lassi", pudiera dar la impresión de tener por buena la opinión alegada por todo el contexto en que la encierra, deshace al fin dudas y vacilaciones cuando escribe: "Sed cum Paulo potius sentiendum est: quod scilicet iste... fuerit Dei sacerdos, et quod panem et vinum protulerit ad sacrificium gratiarum actionis pro debellatis hostibus Abraham" [5].

Del campo protestante apuntó unánime la posición contraria. Escribe Suárez: "Haeretici autem negant ex Scriptura sacra quidquam colligi posse de hoc sacrificio Melchisedech, quia nec Paulus illius mentionem facit, nec ex loco Gen. 14 aliquid colligi potest". Y puestos de relieve, por una parte, el silencio de San Pablo, que parece debiera haber completado con la idea de sacrificio el paralelismo establecido entre Melquisedec-figura y Cristo-figurado; y por otra, el alcance exclusivo de banquete hospitalario y generoso proyectado por el

---

3 L. c., n. 8. SUÁREZ trata de la naturaleza y persona de Melquisedec, recogiendo y estudiando diversas opiniones, en los n. 2-6. Sobre la cuestión véase lo escrito por S. JERÓNIMO en su carta a Evangelo, ML 22, 678-680; B. PEREIRA, *Commentarium in Genesim*, 3, p. 143-148 (Romae 1595); G. BARDY, *Melchisédech dans la tradition patristique*, en RevBibl 35 (1926) 496-509; 36 (1927) 25-45.

4 *Commentarium in Pentateuchum* (Lugduni, 1639) 66. El pasaje de JOSEFO a que se alude, se lee en *Ant. Jud.* 1, 10, 2, c. 181. S. JERÓNIMO en su carta acabada de citar nos habla de la opinión de dichos autores hebreos.

5 *Commentarium in Pentateuchum* (Antuerpiae, 1569) 35-36.

"proferens panem et vinum" del Génesis, concluye: "Unde consequenter negant haeretici in illo facto Melchisedech intercesisse mysticam figuram vel significationem sacram incruenti sacrificii Eucharistici a Christo oblati et instituti, quia solum fuit humanum quoddam convivium et beneficentiae opus" [6].

A esta conclusión negativa, que lleva consigo la doble consecuencia de desconocer cuanto pudiera aparecer sacrificio, y por consiguiente, todo indicio de figura respecto a la Eucaristía, en la acción de Melquisedec, opone Suárez como verdad constante y cierta, esta doble afirmación: "Et Melchisedech illo facto adumbrasse Eucharistiae sacramentum et sacrificium, et protulisse panem et vinum non solum in corporalem refectionem, sed in religiosum cultum et sacrificium, quod Deo obtulit in gratiarum actionem pro victoria Abrahae" [7].

Como puede verse, no niega Suárez al acto de Melquisedec el sabor de convite hospitalario; sólo exige que éste se base en una acción sacrifical previa. En modo semejante se expresa Belarmino cuando escribe a propósito de nuestro texto del Génesis: "Nos non negamus data illa (panem et vinum) fuisse in refectionem Abrahae et sociis eius, sed dicimus prius fuisse Deo oblata et consecrata et tum data hominibus ut de sacrificio participarent" [8]. Y entre los exegetas comentaba B. Pereira: "Tertia est sententia, Melchisedech protulisse panem et vinum prius in gratiarum actionem pro victoria Abrahae sacrificata Deo, ut sacri ac religiosi potus cibique participem faciens Abram et socios, corporibus eos pariter atque animis reficeret, recrearet ac laetificaret". En busca de apoyo para esta sentencia, después de recordados aquellos sacrificios de la antigua Ley, en que se reservaba a sacerdotes y oferentes parte de la víctima, continúa: "Huius sententiae auctor nominatur Clemens Alexandrinus... Ad eamdem sententiam Theodoretus quoque adscribitur" [9].

A. Vaccari, en un estudio completo y sereno del texto bíblico, en sí y a la luz de la tradición y la historia, ha confirmado este modo de ver. Afirma en primer término: "Tamquam certum haberi potest, panem et vinum..., fuisse a Melchisedech data Abrahamo eiusque sociis a relata victoria reducibus". Pero añade más tarde: "Tamen addamus, non mi-

---

6 L. c., n. 8.

7 L. c., n. 9.

8 *Controversiarum, de sacramento Eucharistiae*, l. 5, c. 6. BELARMINO dedica todo el capítulo 6 a la cuestión del sacrificio de Melquisedec, que trata bajo todos los puntos de vista.

9 *Commentarium in Gen.* 3, 152.

nus esse pro certo tenendum, eadem fuisse Deo in sacram oblationem seu sacrificium incruentum dicata" [10].

De estas dos afirmaciones, pasaba la primera entre los protestantes no sólo como cierta, sino como exclusiva. De aquí que Suárez centrase todo el nervio de su argumentación en la segunda de las afirmaciones. A ella especialmente mira cuando, expuestos los dos elementos de la que pudiera llamarse teoría intermedia, prosigue: "Ita sentiunt Patres fere omnes antiqui, qui inde colligunt ordinarium modum et ritum sacrificandi Melchisedech fuisse per oblationem panis et vini" [11]. Al hablar así, ¿dónde veía Suárez el elemento disgregante que impedía presentar compacto el bloque del testimonio patrístico? ¿Acaso en el testimonio del Crisóstomo, a quien poco antes con un "indicare videtur" parecía presentar como partidario de un mero banquete?

He aquí las palabras del Crisóstomo a las que entonces se refería Suárez: "Postquam autem et Melchisedech rex Salem panem et vinum illi afferens obtulit—ἦν γάρ, dice, sacerdos Dei Altissimi—ab illo accipit oblata" [12]. De haber sido este pasaje del Crisóstomo el que, ante el testimonio de los Padres arrancó de la pluma de Suárez el restrictivo "fere", Suárez sin duda no hubiese usado anteriormente la expresión "indicare videtur", ni hubiese acudido poco después al propio Crisóstomo en apoyo de su tesis. Más bien parece habría de pensar Suárez, o en el silencio de San Justino y San Teófilo Antioqueno, que, al hablar de Melquisedec sacerdote, nada dicen de su sacrificio [13], o en las palabras de Tertuliano, que hablan exclusivamente de banquete [14].

En el Crisóstomo, como en Clemente Alejandrino, San Epifanio y Teodoreto, este exclusivismo no tiene lugar. Muy atinadamente lo ha notado Vaccari al escribir: "Cum ad stabiliendum panem et vinum fuisse Melchisedech ritu sacro Deo oblata, variae suppettant rationes, placet primo loco affe-

---

10 VerbDom 18 (1938) 211.214.

11 L. c. n. 8-9.

12 MG 53, 336. Notemos de paso que el Crisóstomo en este pasaje, al citar el texto griego, escribe: " Ἦν γάρ —ait—sacerdos Dei altissimi"; y que no muchas líneas más abajo, citando ese mismo texto, escribe: " Ἦν δὲ... ", reconociendo de este modo en el δὲ el alcance causal del γάρ . También Teodoreto, MG 80, 172, al citar el texto griego, escribe: " Ἦν γάρ —ait—..." J. Oeaster, *Comm. in Pent.* ..., 35-36, reconoce sentido causal en el texto griego cuando escribe: "Adverte quod licet LXX et Vulgata aeditio vertant: Erat enim Dei *sacerdos*, quasi sequens sententiam causam prioris reddiderit, in hebraeo tamen est ut vertimus, scilicet: *Et ipse sacerdos Deo Altissimo*".

13 MG 6, 545. 1104.

14 ML 2, 602.

rre auctoritatem Patrum, ut ea quae dicta sunt recta continuem. Namque illi ipsi, quos modo audivimus asserentes panem ac vinum fuisse Abrahamo et sociis in cibum erogata, illi ipsi, inquam, aut etiam in eodem contextu clarius adhuc et frequentius docent, panem et vinum fuisse a Melchisedech in sacrificium oblata Deo" [15].

Este desdoblamiento del testimonio patrístico en escena de banquete y en acto de sacrificio, que tan fina y delicadamente ha realizado Vaccari, Suárez lo ha pasado por alto. Le interesaba sobre todo poner de relieve la segunda faceta de ese desdoblamiento, el sentido sacrifical y de figura frente al sacrificio eucarístico por parte del acto de Melquisedec, y hacia eso ha enfocado en un solo haz los testimonios de los Padres. De hecho la línea de separación que puede establecerse entre ellos, ha de ser por necesidad fluctuante si se tiene en cuenta que, como observaba Vaccari, los mismos Padres, y a veces en el mismo contexto, hablan de convite-figura de la Eucaristía y de sacrificio propiamente tal. De aquí que de ellos pueda escribir el propio Vaccari, después de haber tratado de los que, como San Cipriano, para nada mencionan la idea de banquete, sino que hablan simplemente de sacrificio: "Huc praeterea faciunt quae supra ex Cyrillo Alexandrino, Theodoreto, Johanne Chrysostomo, Augustino, Cassiodoro attulimus" [16].

Corona de una larga exposición de Padres es para Suárez el decreto del Concilio de Trento. Transcritas sus palabras, añade: "Quibus verbis satis significavit Concilium obtulisse Melchisedech sacrificium, quod figura fuit incruenti sacrificii a Christo oblati; hac enim ratione Christus offerendo tale sacrificium, declaravit se esse illum sacerdotem aeternum, in Melchisedech figuratum" [17]. Es la misma conclusión a que en un trabajo sobre la materia ya publicado pudimos llegar sin violencia alguna, teniendo sobre todo en cuenta el estudio y discusión, que entre teólogos y Padres del Concilio había precedido a tal decreto.

A P. Samain, que por todo el modo de enfocar el argumento patrístico, la marcha de la discusión en Trento y el definitivo decreto conciliar no puede ser tachado de demasiado generoso en dar entrada al sacrificio de Melquisadec, le ha herido más en este punto un rayo de luz venido del campo de la liturgia. La última conclusión de su breve artículo de síntesis

15 VerbDom 18 (1938) 235. Véanse los testimonios de los Padres acabados de citar en las p. 211-212. 235-236.

16 VerbDom 18 (1938) 238.

17 L. c., n. 10.

es la siguiente: "Lo mismo que la exegesis del texto, también finalmente la tradición teológica deja libre la respuesta a la cuestión planteada. Sin embargo, el respeto concedido a la liturgia hará quizás inclinarse hacia la afirmativa" [18].

La conclusión última de A. Vaccari, después de un estudio sereno y personal, es muy diversa. Escribe al final de su trabajo: "Quare e tota nostra disputatione concludamus: quod Gen 14, 18 Melchisedech panem et vinum Deo obtulerit, etsi non conceptis verbis dicitur, tamen supponitur et ab ipsa totius actionis natura quodammodo exigitur. Id praebet solidum fundamentum traditioni exegeticae tum iudaicae tum potissimum christianae, quae hic legit sacrificium Melchisedech in pane et vino". Sólo a la luz de esta tradición cristiana, de la común sentencia de los Padres, "certum haberi potest, auctorem Canonis reapse tenuisse cum aliis, sacrificium Melchisedech pane et vino constitisse; et verbis illis *quod tibi obtulit* ad locum Genesis sic intellectum, non ad materiam Missae alludere" [19].

Suárez ha tocado también el argumento litúrgico y le ha puesto como el último eslabón de la tradición cristiana. En su modo de ver, por lo tanto, lo mismo las palabras del Canon como las de la primera antífona en las Vísperas del Corpus Christi, no vienen consideradas como un argumento aparte, sino como un apéndice del argumento eclesiástico. De ahí quizás ese "et propterea" con que a la explicación del decreto de Trento liga inmediatamente las palabras de la liturgia.

Sin la fuerza teológica propia de la tradición exegética cristiana, la tradición judía ofreció siempre un punto de apoyo en el problema del sacrificio de Melquisedec. El capuchino Juan de Valencia la había invocado en el Concilio de Trento, y Suárez la ha tenido también presente al escribir: "Denique etiam antiquos Hebraeos ita intellexisse locum Genesis et oblationem Melchisedech, referunt Galatinus..., Genebrardus..., Rabbi Samuel..., Rabbi Moyses" [20]. Se echa de menos el testimonio de Filón, que como el de Rabbi Samuel confirma la doble idea de sacrificio previo y de convite [21].

Sobre esta doble tradición cristiana y judía ha apoyado Suárez el alcance sacrifical del texto del Génesis, pero no en

---

18 "Melchisédech a-t-il offert un sacrifice, figure de l'Eucharistie?" en "Rev. Diocésaine de Tournai" 1 (1946) 41.

19 VerbDom 18 (1938) 240.243.

20 L c., n. 10. Suárez cita a GALATINUS, *Arcan. cathol. verit.*, l. 10, c. 5; GENEBRARDO, *Chronographia* (París, 1585); RABBI SAMUEL, y RABBI MOYSES sobre los cuales véase A. VACCARI en el artículo citado, p. 241, nota 3.

21 FILÓN, *De Abrahamo*, c. 235.

modo que haya excluído lo exegesis directa del pasaje bíblico. De hecho a su afirmación: "Quod secundo probatur veterum expositione et testimoniis", con que da paso al argumento de tradición, ha hecho preceder aquella otra: "Quod primum probari potest ex illa particula causali, quae interponitur in loco Genesis; sic enim dicitur: *Melchisedech proferens panem et vinum* (*erat enim sacerdos Dei altissimi*) *benedixit ei*... Quae causalis inepta esset, nisi illa oblatio panis et vini esset sacra et ad munus sacerdotis spectans".

Cierto que la presencia de esta partícula "enim" después del participio "proferens" favorece la interpretación de Suárez y hace buena su respuesta contra quienes proponían unir la partícula causal con el siguiente "benedixit"; pero si se tiene en cuenta el wau del texto original, la respuesta pierde valor, mientras no se pruebe el sentido causal de dicha partícula hebrea. Suárez lo ha visto y ha dado un segundo paso al escribir: "Difficilius autem eludi potest haec littera respondendo in graecis et hebraicis exemplaribus non haberi particulam causalem, "enim", sed copulativam, "et", ut est in hebraeo, vel "autem", ut est in graeco apud Septuaginta". Suárez se atiene a la versión de la Vulgata, partiendo de la afirmación de que el "enim" latino responde al wau hebreo; "nam particula illa quae apud hebraeos est copulativa, saepe aequivalet causali..., et ideo merito interpres vulgatus, verum sensum assecutus, ut ambiguitatem tolleret, particulam causalem posuit, quia propter nullam aliam causam ibi interposita fuit mentio sacerdotii Melchisedech, nisi ut redderetur causa actionis, quam tunc exercuit" [22].

La interpretación es una de las posibles, pero no la única: al *wau* del texto hebreo en construcciones dudosas como la presente siempre le queda la posibilidad del sentido copulativo. ¿Puede alegarse en apoyo de este sentido la traducción δὲ por parte de los LXX? Así habría que reconocerlo si la partícula griega ἐὰν tuviese siempre fuerza de adversativa. Pero fuera de que, como ya indicamos antes en una nota, el Crisóstomo y Teodoreto establecen en nuestro caso equivalencia entre el γὰρ y el δὲ, notemos ahora cómo en el mismo capítulo 14 del Génesis el *wau*-δὲ del vers. 13 y el wau-γὰρ del vers. 12 se usan indistintamente, no como partículas adversativas que indiquen transición a un nuevo hecho, sino como determinantes o explicativas del hecho anterior [23].

---

22 L. c., n. 10. Cita a S. PAGNINO, *Hebraic. Institut.* l. 1, c. 24.

23 A pesar de lo escrito por A. VACCARI en el artículo citado, p. 210, creo que el δὲ de la traducción griega no representa un argumento de-

Suárez, que a través del "autem" latino ha dejado pasar como adversativa la partícula δὲ griega, se ha apoyado en el "enim" causal de la Vulgata, y para asegurarle definitivamente, le ha aplicado a continuación el indudable apoyo de la tradición cristiana y judía. Y como cierre del último testimonio citado, el del Rabbi Moyses: "Melchisedech convivio excepisse Abrahamum e bello revertentem, pane et vino de ritu gentis solemniter prius oblato", la siguiente conclusión: "Etenim cum Abraham tunc victor rediret, et spolia inimicorum secum ferret, coniectare possumus non admodum indiguisse tunc pane et vino ad solam corporalem refectionem, sed fuisse illam aliquam religiosam caeremoniam in gratiarum actionem. Alia denique coniectura esse potest, quia cum sacerdotium Melchisedech et ordo illius adeo sit celebris in Scriptura sacra, non est verissimile, ritum illius sacerdotii nullibi esse indicatum" [24].

En cuanto al estudio del texto, puede notarse que falta en Suárez la discusión del "proferens" latino, que en el texto hebreo es "protulit". Tampoco los teólogos de Trento hicieron alusión al después tan discutido *hôsî* hebreo, carente por sí sólo de valor sacrifical. Contemporáneo de Suárez, ya lo había tenido en cuenta Belarmino y lo tenía también Pereira, quien, siguiendo a Genebrardo, concedía a nuestro *hôsî* los honores de término sacrifical en fuerza de aquel pasaje de Gedeón, en el que, según él, todo el contexto está reclamando para *hôsî* la realización de un sacrificio [25]. J. Bonfrère mantiene esta misma actitud, pero, queriendo abrir paso al sacrificio de Melquisedec en otro sentido, añade: "Et vero, cur minus *hôsî*, quod proprie significat *eggredi facere*, quam *hêbî*, quod significat *venire facere*, quae tamen vox frequenter ita usurpatur et sacrificiis accommodatur? Cur item minus quam *higgîs* vel *hiqrîb* quae voces significat *appropinquare facere*, et tamen passim obvia sunt loca, in quibus ad victimarum rerumque sacrarum adaptantur? [26].

---

cisivo contra el "enim" de la Vulgata. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, c. 78, n. 3.°, p. 346, sólo cita un texto del A. Testamento.

[24] L. c., n. 10.

[25] BELARMINO, *Controvers.*, l. c.; B. PEREIRA, *Comment...*, p. 151-152.

[26] *Pentateuchus Moysis* (Antuerpiae 1625) p. 193. Los pasajes citados por Bonfrère para el verbo *hêbî* son: 2 Cron 29, 21; Lev 2, 8; 4, 23, 32... Para *higgîs* véanse Ex 32, 6; Am 5, 25; Mal 2, 10...; para *hiqrîb*, Ex 29, 3; Lev 1, 2; 21, 8,21... En la comparación de estos términos que, en sí no sacrificales, muchas veces han pasado a serlo, con el Hiph. del verbo *yasa*, suele apuntarse la dificultad de que este último sólo vuelve a encontrarse por dos veces, y esto para muchos con sentido dudosamente sacrifical, en Jud 6, 18-19. El P. RÁBANOS, *El sacerdocio de*

La trascendencia de la observación hecha por Bonfrère no es difícil medirla. Si *yasa* en su forma Hiph. no es verbo directamente sacrifical, tampoco lo son directamente en esa misma forma *bô, nages* y *qarab,* de cuyo sentido sacrifical en caso concretos no puede sin embargo dudarse. Luego del mismo modo puede *hôsî* en casos donde el contexto lo reclame, tener también ese sentido. Por lo mismo no sería por parte del hebreo *hôsî* por donde habría de dificultarse el sentido sacrifical de la acción de Melquisedec, sino que todo dependería del alcance causal o meramente copulativo que se quisiese descubrir en la partícula *wau;* de que se la considerase como explicación o del hecho anterior, o del siguiente. En este aspecto insistieron los teólogos en Trento y en él se fijó igualmente Suárez.

Dificultad clásica contra el sentido sacrifical del texto del Génesis ha sido el silencio de S. Pablo cuando en el cap. 7 de su carta a los hebreos expone este pasaje. He aquí cómo explica F. Prat este silencio: "El autor de la carta no podía detenerse en esta significación típica (afirmada en los textos de los Padres, que ven en el pan y el vino ofrecidos por Melquisedec un tipo de la Eucaristía) sin comprometer su tesis y enervar su razonamiento... Ocupado como está del todo en demostrar que Cristo consuma para siempre a los elegidos por un solo sacrificio, que la oblación por el pecado se hace inútil desde el momento en que el pecado ha sido superabundantemente expiado, que la insuficiencia de los antiguos sacrificios viene precisamente de su repetición; no podía poner de relieve la oblación que se repite y la víctima que se inmola periódicamente sobre el altar, sin obligarse a explicar cómo el sacrificio eucarístico reproduce, conmemora y no multiplica el sacrificio sangriento del Calvario" [27].

Suárez, como ya antes lo había hecho el portugués M. Cornelio en Trento, ha buscado valorar el silencio de Pablo y encontrarle soluciones de peso. Tres ofrece como resultado de otros tres puntos de mira ante la tesis paulina. Es la primera "Apostolum non sumpsisse munus explicandi omnia

---

Cristo según S. Pablo (1942) p. 128 y nota 5, escribe tratando de ampliar a *hôsî* el campo, al menos presacrifical; "Varios lugares de la Escritura confirman esta interpretación—Gen 38, 24; Lev 4, 12; Num 19,3; Deut 14. 28; 1 Reg 21, 10—; ellos demuestran que, aunque la voz no signifique por sí misma la acción sacrifical, significa, empero, una acción preparatoria, la acción que precede inmediatamente a la acción sacrifical". Creo que es razón, que puede tenerse en cuenta sobre su relación con los textos del Lev, Num y Deut.

27 *La théologie de saint Paul*[12], 1, p. 450. París, 1927.

quibus Melchisedech Christum figuravit, sed solum persuadendi sacerdotium Christi esse perfectius Aaronico; et illud esse aeternum, hoc temporaneum et per illud auferendum... Propterea tantum in illa (en la figura de Melquisedec) ponderavit quae ad hanc aeternitatem et excellentiam sacerdotii Christi significandum reffere videbatur".

Apoyando la segunda en el "ne daretur sanctum canibus" y en la autoridad de los autores griegos citados por San Jerónimo, afirma: "Scribebat enim ad hebraeos nondum fortasse credentes, et ideo noluit interponere sermonem de sacramento Eucharistiae, creditu difficillimo, ne fortasse sine necessitate et opportunitate tot mysteria eis proponendo, illos obrueret. Unde et ipsemet praemisserat grandem esse de Christo sermonem, et eos, ad quos scribebat, esse imbecilles ad audiendum".

Señala, por fin, una tercera solución, que es en sustancia la propuesta por Prat y sirve como de complemento y punto de unión a las dos anteriores. Escribe: "Adde, unum ex signis, quo Paulus ibi ostendit sacerdotium Christi excellere Aaronicum, esse quia multa sacrificia legalia non potuerunt perfectam sanctitatem conferre, "Christus autem una oblatione consummavit sanctificatos"; hoc autem discrimen maxime cernitur in sacrificio cruento, et ideo non oportuit tunc mentionem facere sacrificii incruenti, quod saepius in Ecclesia offertur" [28].

CONCLUSION

Suárez, tras un estudio previo sobre la naturaleza, la persona y el sacerdocio de Melquisedec, ha llegado a través del texto del Génesis, del argumento de tradición y de dificultades resueltas a determinar "quale fuerit sacrificium quod Melchisedech obtulit". De este modo, el camino "ad propositam quaestionem de Christi sacerdotio secundum ordinem Melchisedech" ha quedado libre. Afirmada y probada como cosa de fe la realidad de tal sacerdocio de Cristo, Suárez pasa en último término a determinar el modo en que Cristo puede llamarse y es sacerdote *secundum ordinem Melchisedech.*

Con fórmula escolástica da su primera respuesta: "In ratione repraesentati et repraesentantis", que a continuación explica: "Dicitur ergo Christus sacerdos, quodam excellentissimo genere sacerdotii aeterni, cuius typum et singularem figuram gessit Melchisedech". La explicación se basa en pa-

---

28 L. c., n. 16. Véase ML 22, 678-679.

labras de San Pablo, y a base de ellas expone los diversos aspectos "in quibus Melchisedech praefiguravit Christum. Primum, in nominis notatione (Melchisedech)... Secundo ex notatione officii (Rex Salem)... Tertio, quia Melchisedech introducitur *sine patre et sine matre*"... Quarto, similiter introducitur... *neque initium dierum neque finem vitae habens*... Quinto..., quod Melchisedech benedixit Abrahae...; e converso autem Abraham obtulit decimas Melchisedech".

Más que todos estos cinco aspectos de la prefiguración del sacerdocio de Cristo por parte de Melquisedec nos interesa el que Suárez pone en último término, cuando escribe: "Sexto, fuit similitudo haec seu figura posita in oblatione panis et vini". Las palabras que siguen fijan una vez más la posición de Suárez ante el texto del Génesis: para él hubo sacrificio, como defendieron los teólogos en Trento y se defendía en las escuelas católicas, y hubo también banquete de hospitalidad, como Torres lo insinuó en Trento y lo afirman algunos Padres, que por otra parte reconocen valor sacrifical a la acción de Melquisedec.

Bien podemos decir que son sus últimas palabras sobre el problema, y por lo mismo vamos a recoger con ellas la posición de Suárez con los últimos retoques. Para él, por medio de la oblación del pan y del vino, Melquisedec "et Deo gratias egít, et milites e via fessos recreavit post victoriam de inimicis partam, quae fuit figura sacrificii incruenti corporis Christi sub speciebus panis et vini, quod et Deo offertur, et fidelibus Christi militibus post partam de peccatis victoriam in alimentum spirituale cedit".

Su afirmación es clara, y de ella parte hacia la última conclusión: "Et ita sicut condicionibus personae suae praefiguravit Melchisedech Christi personam, ita sua oblatione Christi sacrificium adumbravit; nam cum praecipuus actus sacerdotis sit sacrificium, non fuisset perfecta sacedotii repraesentatio, nisi simul ipsius sacrificii figura intercessisset" [29].

Félix Asensio, S. I.

Pontificia Universidad Gregoriana.

29 L. c., n. 15.

La concepción suareziana de las penas "Latae sententiae"

El magisterio de Suárez en las ciencias jurídicas ha recibido y está recibiendo el aplauso más entusiasta de los sabios. Las pocas voces disonantes, que le acusan, verbigracia, de *voluntarismo en la ley,* fáciles son de acallar; bástales un serio análisis del sistema suareziano [1].

Su aportación es múltiple y de primer orden. La espléndida fábrica de obras teológicas, como el tratado *De poenitentia,* el *De religione,* etc., remátase con frecuencia en valiosísimas filigranas que hacen del autor uno de los juristas más sobresalientes entre los teólogos.

Pero el *monumentum aere perennius* del Eximio en lo jurídico es doble, orgánico, pletórico de vida; en sus frontis se lee: *De ceñsuris...*, *De legibus...*

El *De censuris* [2] es la obra cumbre del Suárez canonista. Estudio exhaustivo de las leyes eclesiásticas, tesis personales ampliamente propuestas y sólidamente razonadas, sesudas apreciaciones de puntos difíciles: he ahí los méritos de esta monografía primorosa.

En el *De legibus* [3] vuela más alto aún. Porque, remontándose a los principios supremos de las leyes, las abarca y las profundiza todas, las de Dios y las de los hombres, las canónicas y las civiles, las privadas y las públicas..., sin descender

1 Cf. Esteban Romero, *Concepción suareciana de la ley* (Sevilla, 1944).

2 *Opera omnia,* ed. Vives, t. XXIII y XXIII bis (París, 1861). La edición veneciana de 1606 fué recogida por mandato de la Santa Sede, a causa de las fraudulentas omisiones que *proprio marte* habían introducido los editores. Cf. *Analecta Iuris Pontificii* 3, 2 (1863) 2181-2182.

3 *Opera omnia,* ed. Vives, t. V-VI (París, 1856).

jamás de las alturas en que se ciernen las águilas. Es la obra maestra del filósofo del derecho.

Sus construcciones científicas, aunque las redujésemos a las grandes líneas arquitectónicas, no cabrían en el estrecho marco de un artículo. Bástenos un ángulo del edificio; *ex ungue, leonem.*

Puestos a elegir, lo hacemos sin titubear. Los problemas suscitados por las leyes penales inquietan hoy, como ayer y como siempre, la inteligencia de quien se los propone.

El hecho y la eficacia de las penas "latae sententiae" es punto genuinamente canónico e importantísimo en la sistemática penal de la Iglesia. En la décimosexta centuria avivóse la antigua controversia, máxime en España y en torno a la punición de los heréticos, midiendo sus armas los ingenios de un Alfonso de Castro y de un Domingo de Soto, de los Simancas y de los Covarrubias, de Aragón y de Bañes, de Molina y de Sánchez, de Vázquez, de Salas, de Suárez... De la médula de aquellos leones se nutren aún hoy los entendimientos más vigorosos y se beneficia el propio Código eclesiástico. La ciencia parece haber dicho la última palabra; bebámosla en las abundosas y cristalinas fuentes del Eximio.

Y por trazar ya desde un principio el itinerario que hemos de seguir, nótense las etapas en que lo desarrollamos, que corresponden a los fundamentos, a los criterios y a la observancia de las penas "latae sententiae".

LOS FUNDAMENTOS

Tres son los estadios de la sanción penal, correspondientes al legislador que la establece, al juez que la aplica y al delincuente que la observa[4].

En el primer estadio coinciden todos los castigos jurídicos, porque el legislador es quien ha de establecerlos. Al contrario de los dos últimos.

Las puniciones son *latae* o bien *ferendea sententiae,* según que la ley haga o no haga el oficio propio del juez: Las primeras obligan al delincuente desde el momento en que consuma el delito; las otras no pueden obligarle mientras no recaiga sentencia judicial.

---

[4] Cf. D'ANNIBALE, *Summula theologiae moralis,* t. I[5] (Roma, 1908), p. 308, p. 297[18]; AMOR RUIBAL, *Derecho penal de la Iglesia católica,* t. II (Compostela, sin año), n. 208, p. 222-223.

¿Son posibles las penas "latae sententiae"? ¿Con qué límites?

A) La posibilidad

En la Iglesia hay penas "latae sententiae". Aunque ya se registran cuando menos en el siglo IV [5], con todo, hasta fines del siglo XII son pocas en número; crecieron después. Antes del Sexto de las Decretales (a. 1298), por ley común, las excomuniones de este género eran treinta y tres [6]; Bonifacio VIII introdujo de nuevo treinta y dos [7] y Clemente V, cincuenta [8]; el Código actual las reduce a cuarenta y una.

Pese a las audacias de un Rosemondt [9] y a las reticencias de un Van Espen [10], etc., ningún católico había osado negar en absoluto ni la existencia ni la justicia de las penas impuestas *ipso iure;* fué necesario descender al conciliábulo de Pistoya [11], el cual pronto recibió el correctivo del magisterio eclesiástico. Si no, véase la proposición 47:

"[Propositio] quae tradit, necessarium esse iuxta leges naturales et divinas, ut sive ad excommunicationem sive ad suspensionem praecedere debeat examen personale, atque adeo sententias, dictas *ipso facto,* non aliam vim habere, nisi seriae comminationis sine ullo actuali effectu—falsa, temeraria, pernitiosa, Ecclesiae potestati iniuriosa, erronea" [12].

Merecida condenación. Porque la injusticia intrínseca de las sanciones "latae sententiae" no asoma ni en el juicio ni en el juez, así como ni en la pena ni en el reo [13].

a) El juicio.—Si es necesario oír, acusar y convencer al delincuente, ha de hacerse conforme a la índole del procedi-

---

5 *Concilio de Gangres,* can. 1-20: Mansi 2, 1099 B-1103 C. Cf. Suárez, *De censuris,* d. 3, s. 3, n. 4 (23, 41); Sánchez, *De sancto matrimonii sacramento,* t. II (Venecia, 1612), l. 7, d. 12, n. 2, p. 38.

6 Cf. Hostiense, *Aurea summa* (Venecia, 1581), l. 5, *de sententia excommunicationis,* n. 3, f. 331v-332v.

7 Cf. *Glossa ordinaria, Sexto* 5, 9, 22: *Corpus iuris canonici,* t. III (Lyon, 1671), c. 746, 80-747, 40.

8 Cf. *Glossa ordinaria, Clement.* 5, 10, 1: *Corpus iuris canonici,* t. III, 2, c. 308, 50-60.

9 *Confessionale* (Amberes, 1518), c. 20, citado por Benedicto XIV, *De synodo dioecesana,* l. 10, c. 1, n. 5: *Opera omnia,* t. XI (Prato, 1844), p. 351.

10 *Ius ecclesiasticum universum,* t. II (Madrid, 1791), parte 3, tít. 11, n. 12-23, p. 500-501.

11 *Decreto della penitenza,* §§ 21 y 23: Mansi 38, 1050 AC.

12 Mansi, 38, 1772 B; D 1547.

13 Suárez, *De legibus,* l. 5, c. 5, n. 5 (5, 428-429).

miento que se instruye. Los que desembocan en penas "latae sententiae", se substancian en el fuero de la conciencia. Y sabido es que

"Eum, qui *sibi est conscius delicti* [nótese que el can. 2.232, § 1, usa las mismas palabras de Suárez] contra legem commissi, in sua conscientia accusari, et si aliquam excusationem habet, audiri, et cum rationabilis non appareat, convinci."

b) El juez.—Aunque de ordinario es propio del juez el exigir la observancia de las leyes y el aplicar la punición correspondiente al delito, "tamen etiam legislator ipse potest aliquam coactionem per se adhibere, praesertim pro his casibus pro quibus viderit officium iudicis non sufficere".

c) La pena. — De suyo tampoco es indispensable que un tercero aplique la pena, ya que "saepe lex ipsa secum affert executionem, et imponit poenam, unde ipsa est agens et homo patiens", verbigracia, la ley que priva de indulgencias y de sufragios al excomulgado (can. 2.262, § 1); y también porque "in viventibus et praesertim in liberis non repugnat idem esse agens et patiens"..., mayormente cuando es voluntario.

d) El reo. — ¿Obligaríamos, por último, al delincuente a ser el verdugo de sí mismo? En cosas muy acerbas, sería inhumano; en las censuras y penas análogas, la experiencia multisecular y la práctica de la Iglesia demuestran que no hay obstáculos invencibles.

B) *Los límites.*

Síguese, pues, que las penas "latae sententiae" no son injustas por necesidad intrínseca. Pero, ¿será ilimitado el poder de imponerlas? El Eximio hubo de enfrentarse con tres sentencias y él articuló la cuarta.

1. Domingo de Soto.—El límite más estrecho es el señalado por Domingo de Soto; que sepamos, íntegro nadie se lo comparte.

a) Sólo censuras. — Piensa el gran catedrático de Salamanca que pueden imponerse "ipso facto" las excomuniones, que privan al reo de bienes comunes de que la Iglesia es dispensadora [14], y también las suspensiones e irregularidades, ya que son indecencias en orden a los sagrados ministerios [15]; en

---

14 D. Soto, *De iustitia et iure* (Medina del Campo, 1589), l. 1, q. 6, a. 6, concl. 2, p. 60.

15 D. Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 6, a. 6, ad 7, p. 64.

cambio, los fueros de la justicia parécenle exigir que las demás penas, máxime las civiles [16], no urjan sin previa intervención del juez [17].

b) CRÍTICA.—Deséchalo Suárez, porque en la Iglesia hay penas "latae sententiae" que no son las admitidas por Soto, sin que pueda tildárseles de injusticia.

Por ejemplo, las privaciones de beneficios "ipso iure". Las Decretales privaban de su parroquia al párroco que *intra annum* no recibiese las órdenes [18]. Aunque ahora válidamente nadie puede ser párroco antes del sacerdocio (can. 154 y 453, § 1), todavía subsiste una privación análoga: La del Obispo que difiere el consagrarse (can. 2.398), y es pena en sentido propio [19].

La Iglesia, que las impone, bien sabe que no son injustas. A requerimientos del bien común, las leyes, incluso las civiles [20], pueden imponer irritaciones, inhabilidades..., que obliguen aun antes de que recaiga sentencia judicial.

"Cur ergo, sicut hoc facit lex *ipso facto* propter alias rationes, non poterit etiam id facere propter delictum?" [21].

Es inexacto que la excomunión no priva de bienes propios. Que propísimos pueden ser ciertos oficios, ciertos réditos y demás, que ella incluye entre sus privaciones... Y por lo que hace a los bienes comunes, adviértase que la Iglesia

"Non se gerit ut domina, sed ut fidelis dispensator et iudex; ergo sicut potest per legem ferre sententiam qua privat hominem bonis communibus ad quae habebat ius ab ipso domino, ita etiam potest privari bonis propriis, quia non plus aliquando aestimantur, nec magis utilia sunt bona propria quam communia...; ergo de his omnibus possunt ferri leges poenales operantes ipso facto" [22].

---

16 D. SOTO, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 6, a. 6, ad 3 memb. 4 arg., p. 59-60. Cf. LEGA, *De delictis et poenis*[2] (Roma, 1910), n. 84, p. 115[1]-116[1].

17 D. SOTO, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 6, a. 6, concl. 1 y ad 1, 2 y 4, p. 57-60, 63-64; l. 4, q. 6, a. 3, *de scholaribus suffragia praestantibus*, p. 323-324.

18 *Sexto* 1, 6, 14.

19 Cf. *De legibus*, l. 5, c. 5, n. 8 (5, 429). Un poco más adelante, *De legibus*, l. 5, c. 8, n. 13 (5, 449), advierte el Eximio que en el derecho antiguo, al revés del actual, parecía necesaria la sentencia declaratoria.

20 *De legibus*, l. 5, c. 7, n. 8 (5, 443-444) Cf. A. DE CASTRO, *De potestate legis poenalis* (Salamanca, 1551), l. 2, c. 5, f. 141 BC; VÁZQUEZ, *In 1-2*, t. II (Ingolstadt, 1606), d. 168, n. 16-21, p. 165-166; SAYRUS, *Clavis regia* (Amberes, 1619), l. 3, c. 9, n. 27-29, p. 179-180; CASTRO PALAO, *Opus morale*, t. I[3] (Lyon, 1649), tr. 3, d. 2, punct. 1, n. 4-6, p. 173.

21 *De legibus*, l. 5, c. 5, n. 9 (5, 430).

II. Alfonso de Castro.—Así que la sentencia de Soto es comúnmente rechazada, por muy estrecha; a la de Alfonso de Castro se le tiene, en cambio, por demasiado amplia.

a) Sólo penas de observancia lícita.—Porque, estudiando el insigne teólogo franciscano las puniciones "latae sententiae" y, en concreto, la confiscación de bienes en que incurrían los heréticos[23], tales y tantísimos argumentos amontona que, de ser lógicos, seguiríase la posibilidad de incurrir "ipso iure" cualquier pena, por inhumana que fuese, siempre que pudiera uno ejecutarla lícitamente en sí mismo[24].

b) Crítica.—Opinión que ni tuvo secuaces ni podía tenerlos. No basta que el reo no *peque*, ejecutando la pena.

Porque las hay tan duras y crueles que, aunque el paciente pudiera infligírselas sin pecar, sería inútil e inhumano el imponérselas *ipso iure*...; y añádase que no deben de ser muy necesarias al bien común, puesto que de hecho no se imponen... Lícita es la observancia de la perfección evangélica y, con todo, ¿quién piensa en imponérsela por ley a los fieles?

"Ergo similiter non satis est quod actio poenalis non sit mala, si obligatio est extra humanam consuetudinem et utilitatem"[25].

III. Cayetano.—Desechadas las opiniones extremas, la de Soto y la de Castro, hizo fortuna un tiempo la intermedia de Cayetano; sus partidarios fueron muy numerosos[26].

a) Sólo penas negativas.—El célebre comentador del Angélico distingue entre penas *activas* y penas *negativas*, según que su observancia requiera o no requiera ministerio de hombres (del reo o de otra persona); las negativas pueden, mientras que las positivas no pueden imponerse *ipso facto*[27].

b) Crítica.—La distinción de Cayetano, tal como se pro-

---

22 *De legibus*, l. 5, c. 5, n. 10 (5, 430). Cf. *De censuris*, d. 3, s. 1, n. 8 (23, 34).

23 *Sexto* 5, 2, 19.

24 A. de Castro, *De potestate legis poenalis*, l. 2, c. 8, f. 159-170 C y c. 9, tertio, f. 180 AC.

25 *De legibus*, l. 5, c. 5, n. 3 (5, 427-428). Cf. Salas, *De legibus* (Lyon, 1611), d. 15, n. 38-39, p. 378.

26 Cf. B. de Medina, *In 1-2* (Salamanca, 1578), q. 96, a. 4, p. 877-882; Aragón, *In 2-2*, t. I (Salamanca, 1584), q. 9, a. 3, p. 349-351 y t. II (Salamanca, 1590), q. 62, a. 3, p. 226-227; Bañes, *De fide, spe et caritate* (Salamanca, 1584), q. 12, a. 2, ad 2 arg. y ad ult., c. 692 DE-693 AB; Valencia, *Commentaria theologica*, t. II (Lyon, 1609), d. 7, q. 5, punct. 6, § 3, c. 819 B; Sayrus, *Clavis regia*, l. 3, c. 9, n. 36-40, p. 182-183, etc.

27 Cayetano, *Commentaria in 2-2*, q. 62, a. 3: Sto. Tomás, *Opera omnia*, ed. Leonina, t. IX (Roma, 1897), p. 49.

pone, parece que no puede sostenerse, ya que ni toda pena puede urgir *ipso iure* por ser negativa, ni toda pena tiene que dejar de urgir *ipso iure* por ser positiva.

Penas negativas hay que entrañan "nimiam acerbitatem, repugnantem humanae conditioni", por ejemplo, el dejarse morir de hambre, el no huir de cárcel gravísima, el abstenerse con infamia propia de ofrecer el sacrificio o de recibir la comunión...

Y al contrario. Hay puniciones que, sin hacerse insufribles, pueden exigir actos positivos al delincuente. En circunstancias normales no es más odioso el hacer que el abstenerse, máxime "cum voluntaria omissio moraliter sit quaedam actio, quatenus non fit sine voluntate continendi seipsum". Con frecuencia ni las negativas pueden cumplirse sino *obrando*: Para observar la excomunión, hay que *negarse* a recibir oficios y beneficios, y a ejercer los derechos de patrono (can. 2.265, § 1, n. 1-2) [28].

IV. Suárez. — Después de su extracción, acarreo y pulimento de materiales, no es difícil de vertebrar la sentencia de Suárez. Escuchémosle:

"Concludo igitur ex omnibus his fere opinionibus aliquid sumendum esse ex quo vera doctrina consurgat". Redúcese a un principio y a un corolario.

a) El principio.—Las leyes humanas, de la Iglesia o del Estado, pueden imponer penas equitativas que *ipso iure* obliguen en conciencia a los súbditos, sin necesidad de intervenciones judiciales.

"Quia legislator potest suo praecepto obligare non solum ad sustinendam poenam, sed etiam ad agendum quando poenalis actio potest licite ab ipso reo exerceri, et non est nimis acerba et inhumana; ergo potest per legem ita hoc praecipere, ut statim obliget absque alia declaratione."

Porque—repitámoslo—, si puede mandarlo por otros justos motivos, "cur... non poterit propter iustam causam ex delicto ortam? Certe non potest probabilis ratio reddi" [29].

b) El corolario.—De donde se sigue que la plena obligación *ipso iure* puede tener lugar en puniciones moderadas,

---

28 *D legibus*, l. 5, c. 5, n. 13-14 y c. 7, n. 3 (5, 431-432 y 441-442); *De censuris*, d. 3, s. 1, n. 10 (23, 34-5); Vázquez, *In 1-2*, t. II, d. 168, n. 37, p. 168-169; Salas, *De legibus*, d. 15, n. 34, p. 377; Castro Palao, *Opus morale*, t. I, tr. 3, d. 2, punct. 2, n. 6, p. 173.

29 *De legibus*, l. 5, c. 5, n. 15 (5, 432). Cf. Vázquez, *In 1-2*, t. II, d. 168, n. 16, p. 165.

mayormente en las privativas y en las censuras; pero no en las más graves, y menos cuando la ley no las ejecuta, y mucho menos si debiera ejecutarlas en sí propio el mismísimo delincuente [30].

Con todo, aun en estas últimas puede existir un caso intermedio en que, previa sentencia declaratoria, obre la punición *a momento commissi delicti* (can. 2.232, § 2) [31].

La teoría del Eximio compártenla numerosos teólogos y jurisconsultus de aquel entonces y de las centurias siguientes, ni parecen muy alejados de él bastantes de los anteriores [32].

LOS CRITERIOS

Quede, pues, bien asentado el principio. La ley *puede* infligir por sí misma penas que obliguen al reo sin necesidad de sentencia *ab homine*. En la legislación canónica hay varias; en las legislaciones seculares de hoy, ninguna.

¿Qué criterios las disciernen? Su conocimiento es necesario al legislador, para que en las leyes diga lo que quiera decir, ni más ni menos, y también al intérprete, para que exponga lo que las leyes dijeren, ni menos ni más...

Supuesta la posibilidad filosófico-jurídica de semejantes puniciones, el problema de discernirlas se convierte en el de saber cuáles son las que la ley impone *ipso facto*.

Preguntémoslo de nuevo: ¿Qué criterios las disciernen? En dos géneros pudiéramos clasificarlos: *negativo* el uno y *positivo* el otro.

A) Los negativos

Porque hay materias que no pueden ser objeto de punición "latae sententiae" y otras que, pudiendo serlo, no lo son.

a) Materia inepta.—No puede ser "latae sententiae" nin-

---

30 *De legibus*, l. 5, c. 5, n. 16 (5, 432); *De censuris*, d. 3, sec. 1, n. 10-11 (23, 34-35).

29 *De legibus*, l. 5, c. 5, n. 15 (5, 432). Cf. Vázquez, In 1-2, t. II, d. 168,

31 *De legibus*, l. 5, c. 8, n. 3 (5, 446-447).

32 Cf. Simancas, *De catholicis institutionibus* (Alcalá, 1569), tit. 9, n. 211, f. 39; Vázquez, *In 1-2*, t. II, d. 168, n. 7-44, p. 163-170; Salas, *De legibus*, d. 15, n. 40, p. 378-379; Castro Palao, *Opus morale*, t. I, tr. 3, d. 2, punct. 1, n. 4-6, p. 173; Bonacina, *De legibus*, d. 1, q. 1, punct. 7, § 2, n. 8: *Opera de morali theologia*, t. II (Lyon, 1697), p. 27-28; Salmanticenses, *Cursus theologiae moralis*, t. III[7] (Madrid, 1752), tr. 11, c. 2, n. 56, p. 37; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*[3] (Brujas, 1903), n. 146, p. 358-359, etc.

gún castigo que para su observancia necesite del ministerio de un tercero [33].

"Quia lex ad summum potest obligare reum ad sustinendam patienter seu obedienter talem poenam, quia ipse facere non tenetur, nec potest, donec talis poena ab alio inferatur; alius autem non potest illam inferre ex vi legis, nisi ut minister iustitiae, ideoque necessario talis poena requirit sententiam et mandatum hominis applicantis et exequentis poenam legis."

Ineptitud que ha de entenderse más de orden moral que físico. Contadísimas serían las penas que en el orden físico pueda infligir un tercero y el delicuente no pueda infligirse.

"Censetur ergo talis poena omnis illa quam vel non potest homo honeste infligere, ut est poena mortis, iuxta multorum sententiam, vel certe quae esset nimis acerba et crudelis."

b) INEXPRESIÓN.—No basta, sin embargo, la aptitud de la materia. He aquí la fórmula de otro principio común a la doctrina científica y a la dogmática legal:

"*Poena intelligitur semper "ferendae sententiae", nisi expresse dicatur eam esse "latae sententiae"* (can. 2.217, § 2).

Quiere decir que, en la incertidumbre de si una pena es "latae" o bien "ferendae sententiae", rige la norma refleja de que es "ferendae sententiae". Un caso de los múltiples en que por modo reflejo se resuelve el probabilismo jurídico.

Nadie ignora que las penas "latae sententiae" son de más rigor que las "ferendae sententiae", porque sus efectos son infalibles, inmitigables e inapelables, desde el instante en que el delito se consuma [34], mientras que "in poenis benignior est interpretatio facienda" (can. 2.219, § 1) [35].

"Et favent alia principia iuris, quod nemo praesumitur obligatus nisi probetur, et quod lex et sententia, praecipue condemnatoria, debet esse perspicua, et quod si legislator amplius intendisset, expressisset" [36].

Y ¿cuándo hay incertidumbre de que la pena es "latae sententiae"? Siempre que la ley se contente con una simple conminación, o bien si conminare de futuro y aun de imperativo.

1) *Simple conminación.*—Es manifiesta la insuficiencia de

---

33 *De legibus*, l. 5, c. 7, n. 2, (5, 441).

34 Cf. A. DE CASTRO, *De potestate legis poenalis*, l. 2, c. 8, f. 159 D; ROBERTI, *De delictis et poenis* (Roma, sin año), n. 238, p 269.

35 R. 49, R. I., *in Sexto*.

36 *De legibus*, l. 5, c. 6, n. 3 (5, 433). Cf. A. DE CASTRO, *De potestate legis poenalis*, l. 2, c. 1, reg. 4, f. 107 AD.

una simple conminación; por ejemplo: *Prohibetur sub poena excommunicationis.* Semejante ley, por sí sola, no impone al delincuente la observancia del castigo, sino a lo sumo instruye al juez que ha de infligírselo [37].

2) *De futuro.*—Tampoco significa pena "latae sententiae" el verbo que la conmine para un futuro, en relación al instante en que se consuma el delito, sencillamente.

"Quia verbum futuri temporis non solum non fert sententiam in praesenti, sed etiam virtute includit negationem eius, quia quod in futurum faciendum est, non fit" [38].

Y esto aun tratándose de acción propia del criminal, porque:

"Verba illa sunt indifferentia ad instruendum iudicem, vel ad obligandum reum, ac subinde in mitiorem partem assumuntur... Si tantum per verbum de futuro designat poenam, intelligitur praecipere ut pareat tali poenae, quando illi fuerit iuridice imposita, nam hic sensus est mitior, et iuri ac consuetudini conformis" [39].

3) *De imperativo.* — Si la punición es conminada en forma imperativa, diciendo: "Cogatur" (can. 2.348), "subiaceat" (can. 2.346), "solvant" (can. 2.347, n. 2), etc., hay que distinguir, según que se trate de efectos que la ley produzca a las inmediatas, o bien por medio del hombre.

Interviniendo el hombre, el castigo es "ferendae sententiae", ahora intervenga el propio sancionado, ahora intervenga el superior. Porque si interviniese el superior, es de todo en todo evidente que no se incurre "ipso facto". Y aunque la ley se dirigiera al delincuente—en el "solvant", del can. 2.347, número 2—, también podría y debería sobreentenderse: "Secundum ordinem iustitiae", por lo que "etiam tunc dirigitur imperium ad instruendum iudicem, nam perinde est ac si lex diceret: Condemnetur ad solvendum"... [40].

Más incierto es, tratándose de penas que la ley produce a las inmediatas. Así y todo, el imperativo equivale muy de ordinario a cosa futura. Además, "si solum significet *reatum* seu *obligationem*, recte exponi potest de poena ferenda, ut si lex

---

37 *De censuris*, d. 3, s. 3, n. 6 (23, 41-42); *De legibus*, l. 5, c. 6, n. 4 (5, 433). Cf. A. DE CASTRO, *De potestate legis poenalis*, l. 2, c. 1, reg. 1, f 101 C-102 D.

38 *De legibus*, l. 5, c. 6, n. 11 (5, 436).

39 *De legibus*, l. 5, c. 6, n. 11 y 28 (5, 436 y 440). Cf. *De censuris*, d. 3, s. 2, n. 16 (23, 40).

40 *De legibus*, l. 5, c. 6, n. 24 (5, 439). Cf. SALAS, *De legibus*, d. 15, n. 78, p. 396; D'ANNIBALE, *Summula*, t. I, n. 308, p. 298[18].

dicat: *Fiat obnoxius*"... Ahora que la cláusula: *Sit inhabilis...*, *excommunicationi tamdiu subiaceat...* y análogas, en que se juntan el imperativo de presente y la sanción específica (no la genérica, que se especificaría *ab homine*), parecen infligir penas "latae sententiae" [41], porque se dirigen al delincuente, suponiéndole ya condenado [42].

B) Los positivos

Con estos criterios a la vista, fácil es determinar qué penas no son "latae sententiae", ya porque no pueden ser impuestas *ipso iure*, a causa de la ineptitud de la materia, ya porque la ley no quiere imponerlas, como lo persuade la inexpresión de la forma. Tal es el procedimiento negativo. Veamos el positivo, que consiste en las cláusulas formularias y en las conminaciones de presente y de pretérito.

a) CLÁUSULAS FORMULARIAS.—Lo más inequívoco para discernir las penas "latae sententiae", es el empeo de las cláusulas *semel pro semper* definidas por el legislador, a saber: *Latae sententiae, ipso facto, ipso iure* (can. 2.217, § 2) [43].

b) CONMINACIONES DE PRESENTE.—A falta de las cláusulas formularias, buen criterio es el de la pena conminada de presente, en modo finito o infinito: "Excommunicamus"..., "privamus"..., etc. [44].

Porque, si la ley obra por sí misma, sin necesidad de que nadie la ejecute—cosa que puede acaecer en las privaciones jurídicomorales—, no hay duda que se trata de penas "latae sententiae".

"Quia per verbum de praesenti significat sufficienter legislator, se velle per ser ipsum, seu per legem inferre talem poenam, et potest id facere; ergo verba continent sententiam latam, imo etiam continent executionem". De lo contrario, "verba legislatoris continerent mendacium, quia dicit, verbi gratia, inhabilitamus, et non facit; hoc autem admittendum non est."

En cambio, si por su índole la pena exigiere ministerio de alguien que aplique la ley penal, entonces no puede conminar-

---

41 *De legibus*, l. 5, c. 6, n. 25 y 28 (5, 439-441). Cf A. DE CASTRO, *De potestate legis poenalis*, l. 2, c. 1, reg. 3, f. 105-107; AZOR, *Institutiones morales*, t. I (Brescia, 1622), l. 5, reg. 4, c. 488-489; SALAS, *De legibus*, d. 15, n. 78, p. 396.

42 D'ANNIBALE, *Summula*, t. I, n. 308, p. 298.

43 *De censuris*, d. 3, s. 3, n. 11 (23, 40-41); *De legibus*, l. 5, c. 7, n. 4 (5, 442).

44 *De legibus*, l. 5, c. 6, n. 26-28 (5, 440).

se en tiempo de presente, como no fuere la *obligación* de aplicarla...; la que recae, ya en el juez, y nos da un caso "ferendae sententiae", ya en el reo. y viene a ser un imperativo, que —recordémoslo—por lo común también nos da un caso "ferendae sententiae".

c) Conminaciones de pretérito. — Lo que decimos de las conminaciones de presente dígase, en igualdad de circunstancias y *congrua congruis referendo,* de la conminación de pretérito.

Las Decretales sancionan varias leyes con esta o parecida fórmula: "Alioquin illa [paroeciali ecclesia] se sciat auctoritate huius decreti privatum" [45]. La cual, o nada significa, o ha de producir su efecto al tiempo en que el crimen se produzca [46].

LA OBSERVANCIA

De los tres estadios en que las penas "latae sententiae" se desarrollan, ya hemos recorrido el de su *posibilidad* filosófico-jurídica y el de su *existencia* en las leyes. Fáltanos el último, el de su *observancia,* que obliga al propio delincuente que las contrae.

El estadio de la observancia, a su vez, se desdobla en el de su *obligación* y en el de sus *excusas.* Estudiémoslos por separado.

A) *La obligación*

Para bucear la obligación que de su observancia imponen al reo consciente [47] las penas "latae sententiae", distingamos un triple género de ejecuciones: El *positivo, el privativo* y el *mixto.*

a) Ejecución positiva.—Penas hay que la ley puede imponer y no puede ejecutar por sí misma, sino que es necesario el ministerio de un hombre que cause el efecto físico en que consiste. La ley puede imponer a quien la quebrante la multa X; ella no se la cobra, y alguien ha de pagarla... He ahí las de ejecución positiva [48].

---

45 X 3, 5, 30.

46 *De legibus,* l. 5, c. 6, n. 27-28 (5, 440-441). Cf. A. de Castro, *De potestate legis poenalis,* l. 2, c. 7, octavo modo, f. 157 BD.

47 Cf. *De censuris,* d. 6, s. 2, n. 10-13 (23, 178-180).

48 *De legibus,* l. 5, c. 7, n. 1-3 (5, 441-442).

Son las más graves. A la odiosidad intrínseca únese la odiosísima circunstancia de que el penado es quien ha de infligírsela a sí mismo. Lo cual explica su infrecuencia; como que en el derecho común vigente no existen.

Por el estudio que se merecieron [49], son celebérrimas en la historia de la ciencia jurídica las decretadas por los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, en contra de los funcionarios públicos que recibiesen dádivas:

"Que juren de ansí tener y guardar el capítulo susodicho, y de no llevar dádivas, y de pagar las penas [el cuatro tanto la primera vez y por la segunda, que no usen más su oficio], si en ellas cayeren, en las cuales *los condenamos desde agora*, por manera que sean obligados a las pagar in *foro conscientiae*, sin que más sean ni esperen ser en ellas condenados" [50].

Dícese que en tiempos hubo (y tal vez haya) algunas reglas penales de esta índole en ciertas Ordenes religiosas, ya que imponían *ipso facto* a quien las infringiese maceraciones y otras penitencias análogas [51].

Pero, existan o no, pueden existir y obligar. Ahora que, si toda pena "latae sententiae" ha de contenerse en los moderados límites a que antes nos referíamos y ha de ser del todo indudable que se incurra *ipso iure*, mucho más las que imponen al delincuente la ejecución positiva [52].

b) Ejecución privativa.—Demos un paso más. Son de ejecución privativa las penas que pueden ser impuestas y ejecutadas por la ley, sin ministerio de ningún hombre que cause el efecto jurídico-moral a que la pena se reduce. ¿Qué inconveniente pudiera haber en que la ley privara de los poderes de crismar a un ministro extraordinario del sacramento del Espíritu Santo que se extralimitase en sus atribuciones? (can. 2.365) [53].

---

49 Cf. D. Soto, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 6, a. 6, ad 3 memb. 4 arg., p. 63-64; Covarrubias, *In 4 Decretalium epitome*, parte 2, c. 6, § 8, n. 10, tertio: *Omnia opera*, t. II (Lyon, 1594), p. 159; Vázquez, *In 1-2*, d. 168, n. 17-21, p. 165-166; Salas, *De legibus*, d. 15, n. 30, p. 374; Suárez, *De legibus*, l. 5, c. 7, n. 7-8 (5, 443-444), etc.

50 *Ordenanzas reales de Castilla*, l. 2, tít. 9, ley 2; *Los Códigos españoles*, t. VI² (Madrid, 1872), p. 314. Cf. *Ordenanzas*, l. 2, tít. 14, ley 40; tít. 15, ley 30; tít. 21, ley 15: *Los códigos*, t. VI, p. 329, 334 y 348. *Novísima recopilación*, l. 4, tít. 12, ley 6: *Los códigos*, t. VII² (Madrid, 1872), p. 465.

51 *De legibus*, l. 5, c. 7, n. 9 (5, 443).

52 *De legibus*, l. 5, c. 7, n. 5 y 12-13 (5, 442 y 445).

53 Cf. *De legibus*, l. 5, c. 7, n. 1-3 (5, 441-442).

El Código canónico ofrece varios casos [54]. Por ejemplo, en materia beneficial, los simoníacos "ipso facto privati in perpetuum manent iure eligendi, praesentandi, nominandi, si quod habent" (can. 2.392, n. 2); y también "qui beneficium, officium vel dignitatem ecclesiasticam propria auctoritate occupaverit..., sit ipso iure ad eadem inhabilis" (can. 2.394, n. 1).

La posición del Eximio es clara y tajante, y es la común [55]: Las penas meramente privativas, aun las impuestas con la simple cláusula de *ipso facto,* sin otras añadiduras, son obligatorias a partir del momento en que se incurren, porque:

"Hic effectus est aptus fieri integre et perfecte per solam legem, et ita potestas non deest; voluntas autem legislatoris sufficienter significatur per illam vocem, neque est ullum iuridicum fundamentum ad limitandum illam."

Cuanto a la privación de voz activa, parécele a Soto [56] que "si eiusmodi leges contenderent in conscientia ante condemnationem ligare, tanquam periculosae non essent ferendae", porque, aparte las razones sistemáticas que ya hemos oído y rechazado al benemérito catedrático dominico, júntase "hic alia particularis, quod alioqui vix ulla esset tuta electio, quod perniciosissimum esset reipublicae".

No lo comparte el profesor de Coimbra. La validez de las elecciones y el bien público que de ahí se sigue quedan perfectamente a salvo. Porque "dici posset de occultis Ecclesiam non iudicare, et ideo merito approbari huiusmodi electionem seu collationem, et electum esse omnino tutum et securum, quia non tenetur malum praesumere, et praesertim contra se"... Es más. Aunque le *constase* al elegido la nulidad del voto, no por eso dejaría de ser válida la elección, proveyendo como provee la Iglesia (can. 167) [57].

c) Ejecución mixta.—Por último, son de ejecución mixta las penas que, impuestas y ejecutadas por la ley, no surten de todo en todo su efecto propio sin acciones u omisiones *ab homine.* El beneficiado residencial que por su culpa no reside, "eo ipso privatur omnibus fructibus sui beneficii..., eosque *tradere* debet Ordinario" (can. 2.381, n. 1).

¿Qué obligación imponen al delincuente? Nótese un curioso

---

54 Cf. *De legibus,* l. 5, c. 9, n. 1 (5, 454).

55 *De legibus,* l. 5, c. 9, n. 2-4 (5, 454-455). Cf. Laymann, *Theologia moralis,* t. I (Venecia, 1714), l. 1, tr. 4, c. 15, n. 5, p. 61.

56 *De iustitia et iure,* l. 1, q. 6, a. 6, ad 4 arg., p. 64; y más adelante, l. 4, q. 6, a. 3, al fin, p. 323-324.

57 *De legibus,* l. 5, c. 9, n. 5 (5, 455)

fenómeno en el antiguo derecho eclesiástico. Porque, mientras jurisconsultos a lo Suárez llegaron a formular clara y precisamente los principios filosófico-jurídicos, faltaban normas positivas que los encarnasen; y de aquí las controversias en que los sabios vivieron empeñados. Notabilísima es la reñida en torno a la confiscación de bienes, impuesta *ipso facto* a los heréticos [58].

Según el Eximio, tales penas obligan con todos sus efectos al delincuente, si consta de la voluntad del legislador; entonces no siempre constaba, aunque dijese: "*Ipso facto, ipso iure*", etcétera [59]. Escuchémosle a él:

"Leges poenales imponentes privationem ipso facto inducunt absolutam privationem bonorum quam intendunt, et obligationem in conscientia ad exequendam totam poenam inde subsecutam, etiamsi ex actione hominis delinquentis pendeat, quando adduntur alia verba [a las palabras *ipso facto* u otras equivalentes] in lege, quae hanc intentionem legislatoris satis explicant, vel quando lex esset inutilis et inefficax nisi hunc effectum et obligationem induceret" [60].

Sistema férreamente lógico. Porque—ya lo hemos visto—el legislador puede hacerlo, y lo hace; luego no queda sino el remedio de sometérsele.

"Legislator humanus—continúa el jesuíta granadino—potest hoc modo per se et sua voluntate efficere talem privationem ex iusta causa, et obligare ad similes actiones vel omissiones ex simili causa, ut inhabilitat personam ad matrimonium, vel prohibet ferre suffragium quando expedit, vel aufert bona reipublicae necessaria; ergo idem potest efficere in poenam iustam; ergo si hanc voluntatem satis explicet, revera id facit."

No importa que de ahí se siga la necesidad de que el reo ejecute por sí mismo algunas acciones penales.

---

58 A. DE CASTRO, *De iusta haereticorum punitione* (Salamanca, 1568), l. 2, c. 6, f. 150v-156v y *De potestate legis poenalis*, l. 2, c. 10-11, f. 182 D-214 D; D. SOTO, *De iustitia et iure*, l. 1, q. 6, art. 6, concl. 1, p. 57-60; SIMANCAS, *De catholicis institutionibus*, tit. 9, n. 157-251, f. 31v-44v; SUÁREZ, *De fide theologica*, d. 22: *Opera omnia*, ed. Vives, t. XII (París, 1858), p. 556-577; MOLINA, *De iustitia et iure*, t. I (Ginebra, 1759), tr. 2, d. 95, n. 14-22, p. 212-219; VÁZQUEZ, *In 1-2*, t. II, d. 170, n. 1-26, p. 180-182; SÁNCHEZ, *Opus morale in praecepta Decalogi* (Madrid, 1613), l. 2, c. 22, n. 6-30, p. 334-340, etc.

59 *De legibus*, l. 5, c. 8, n. 3-9 (5, 446-448). Cf. SUÁREZ, *De religione*, tr. 3, l. 4, c. 43: *Opera omnia*, ed. Vives, t. XIII (París, 1859), p. 879.

60 *De legibus*, l. 5, c. 8, n. 9 (5, 448). Cf. LAYMANN, *Theologia moralis*, t. I, l. 1, tr. 4, c. 15, n. 6, p. 61; BONACINA, *De legibus*, d. 1, q. 1, punct. 7, § 2, n. 9: *Opera*, t. II, p. 28.

"Tum quia—concluye Suárez—ostensum est, has etiam actiones posse directe imponi in poenam ipso facto, et ante omnem declarationem, sicut possunt praecipi ob alias rationes iustas; tum etiam quia semper supponimus tales debere esse huiusmodi actiones, ut non excedant rationem iustae poenae, considerata qualitate delicti, et reipublicae necessitate, et humanae naturae morali conditione ac possibilitate."

Con todo eso, escritores de la talla de un Castro Palao [61] y de un Sánchez [62], de los S. Alfonso [63] y D'Annibale [64], etc., de tal suerte restringen la obligatoriedad de las penas vindicativas que se refieren a la privación *ipso iure* de derechos adquiridos, que prácticamente la niegan, a no ser que recaiga previa sentencia declaratoria.

No así el Código canónico. Diríase que adopta el criterio suareciano que hemos expuesto. Si no, véase el principio de la dogmática legal:

"Poena latae sententiae, *sive medicinalis sive vidicativa*, delinquentem, qui delicti sibi sit conscius, ipso facto in utroque foro tenet" (can. 2.232, § 1).

Ahora bien. Entre las penas vindicativas que se incurren *ipso facto*, cuéntanse varias privaciones de derechos adquiridos, como la privación de la dignidad cardenalicia:

"Si quis ad dignitatem cardinalitiam promotus, iusiurandum... [se intra annum, nisi legitimo detineatur impedimento, Summum Pontificem aditurum], emittere recusaverit, ipso facto cardinalitia dignitate privatus perpetuo manet" (can. 2.397).

B) *Las excusas*

He ahí, pues, la obligación que a los criminales imponen las penas "latae sententiae". ¿Será tan rígida que, sin mengua de las puniciones en sí consideradas, no admita excusas de ningún género? No por cierto. Digámoslo con la fórmula suareciana:

"Per se loquimur de hac obligatione; nam si per accidens interdum non potest talis executio ab ipso [delinquente] fieri sine magno scandalo, vel sine magna infamia, aut alio gravi incommodo, quod vix potest homo sibi ipsi inferre, tunc excusabitur ab

---

61 *Opus morale*, t. I, tr. 3, d. 2, punct. 2, n. 12, p. 176.
62 *Opus morale in praecepta Decalogi*, l. 2, c. 22, n. 20, p. 337-338.
63 *Theologia moralis*, l. 1, n. 148: *Opera moralia*, ed. Gaudé, t. I (Roma, 1905), p. 128.
64 *Summula*, t. I, n. 315, p. 310[68].

obligatione seu executione legis; id tamen est per accidens, nam lex per se obligat" [65].

Es consecuencia indeclinable de la índole de las penas canónicas que, siendo de orden humano, cualquier causa proporcionada excusa de cumplirlas.

I. Ordenamiento humano.—Porque son de ordenamiento humano, ahora se mire la potestad que las instituye e impone, ahora las propias institución e imposición.

a) La potestad.—Aunque la Iglesia tiene a las inmediatas de su Fundador el *poder* de castigar a los delincuentes [66] y "potestas est propter usum", pero no es estrictamente divino, ni en sí ni tampoco en su uso.

No en sí, porque "praedicta potestas humana est et creata, eo modo quo huiusmodi res morales creari possunt; est enim subiective in homine suo modo, et est limitada et finita, et ab alio pendens".

Y menos aún en su uso, porque "actus, in quo talis usus consistit, non est a potestate divina immediate, sed ab humana". Creatura inmediata de Dios es nuestra inteligencia; y con todo eso, humanas son, que no divinas, sus operaciones [67].

b) La institución.—Pues, si humano es el poder y humano el uso de castigar, ¿qué decir de la *institución* de los castigos eclesiásticos?

Fuerza es que también ella resulte humana como su principio inmediato. La Iglesia (no el Señor) es quien los especifica, estableciendo sus fines, sus efectos, sus circunstancias todas; de ahí las vicisitudes de las penas canónicas a través de la historia. Es el caso de los sacramentales [68].

c) La imposición.—Mas, ¿quién las impone, aplicando tal pena a tal delito? Y ¿quién las ha de imponer? El que las instituye.

"Quia non potest imponi poena, nisi quae habeat vel habere possit esse sibi proportionatum; hoc autem convenit censurae [y

---

65 *De legibus*, l. 5, c. 8, n. 9 (5, 448). Aunque el Eximio se refiere aquí a las penas de ejecución mixta, es evidente que su razonamiento incluye *a fortiori* las de ejecución privativa. Cf. *De censuris*, d. 6, s. 2, n. 10 (23, 178-179).

66 *De censuris*, d. 1, s. 2 (23, 4-9) y d. 2, s. 1, n. 2 (23, 12-13), donde se trata de las censuras; los principios doctrinales, sin embargo, son comunes a toda especie de penas. Téngase presente en las referencias al *De censuris* que hemos de hacer en lo sucesivo.

67 *De censuris*, d. 2, s. 1, n. 2 (23, 13).

68 *De censuris*, d. 2, s. 1, n. 3-5 (23, 13-14).

a las otras penas] ratione institutionis, sicut aliis rebus moralibus" [69].

La única discrepancia de los autores en este punto redúcese a la suerte de los herejes, porque no falta algún antiguo, como Eck [70], Driedo [71], etc. [72], que los juzguen excomulgados *iure divino*, fundándose en varias perícopes bíblicas; por ejemplo, en S. Juan y en S. Pablo:

"Si quis venit ad vos et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec Ave ei dixeritis" [73]. "Haereticum hominem post unam et secundam correptionem, devita" [74].

Recházanlo comúnmente los teólogos [75] y el Eximio también [76]. Ni S. Pablo ni S. Juan parecen referirse sino a la obligación impuesta por la naturaleza de las cosas, de no cooperar a los crímenes ajenos, "qui enim dicit illi Ave, *communicat* operibus eius malignis" [77]; de aislar al delincuente, "ut confundatur" [78] y no se haga "audacior et in suo errore pertinacior" [79]; de precavernos, finalmente, no sea que el consorcio de los heréticos nos arruine el espíritu, ya que "sermo eorum ut cancer serpit" [80].

Estos pasajes bíblicos no se refieren a la excomunión eclesiástica, porque ésta prohibe mucho más, como son las públi-

---

69 *De censuris*, d. 2, s. 1, n. 6 (23, 14).

70 *Enchiridion* (Lyon, 1538), c. 27, sin paginación.

71 *De libertate christiana* (Lovaina, 1546), l. 2, c. 8, f. 68r CD. Este es el lugar citado por SUÁREZ, *De censuris*, d. 2, sec. 1, n. 7 (23, 14), y *De fide theologica*, d. 21, s. 1, n. 1 (12, 531); con todo, en la misma obra, l. 1, c. 14, f. 39v-41, esta sentencia no la tiene Driedo sino como la *más probable*.

72 Cf. MAIOR, *In 4 sententiarum* (París, 1519), dist. 18, q. 4, f. 191v-192; SIMANCAS, *De catholicis institutionibus*, tit. 27, n. 1, f. 116v; COVARRUBIAS, *Relectio in cap. "Alma mater"*, parte 1, § 1, n. 1: *Omnia opera*, t. II, p. 295-296; EYMERICH-PEÑA, *Directorium inquisitorum* (Venecia, 1595), parte 2, comment. XII, p. 103, etc.

73 2 Ioan 10.

74 Tit 3, 10.

75 D. SOTO, *In 4 sententiarum*, t. I (Medina del Campo, 1581), dist. 22, a. 1, p. 923-924; HENRÍQUEZ, *Summa theologiae moralis*, t. II (Salamanca, 1593), l. 13, c. 2, n. 3, p. 1105-1106f.

76 *De censuris*, d. 2, sec. 1, n. 1 y 7-8 (23, 12 y 14-15). En el n. 1 dice que "simpliciter et absolute verum est", mientras que en el n. 8 se contenta con decir que es común y "longe probabilius". Cf. *De fide theologica*, d. 21, sec. 1, n. 5 (12,533).

77 2 Ioan 11.

78 2 Thes 3, 14.

79 *D fide theologica*, d. 21, sec. 1, n. 4 (12, 533).

80 2 Tim 2, 17.

cas oraciones por los excomulgados (can. 2.262), etc; y aunque se refiriesen, tendríamos un *precepto* (apostólico, que no divino) *de excomulgar*. Insinúalo el Apóstol, al decir: "Devita", "id est — comenta Suárez — excommunica, loquitur enim cum Tito, qui erat Episcopus et potestatem habebat excommunicandi" [81].

d) La consecuencia.—Si eclesiástica es la imposición de las penas canónicas, porque las instituye la Iglesia, síguese que eclesiásticas han de ser también, y humanas por tanto, las obligaciones que su cumplimiento acarree, porque "obligatio mensuratur ex proxima regula, a qua nascitur" [82].

Aunque la ley divina exige que cumplamos las justas leyes humanas, pero no hace que pierdan su carácter humano; "alioqui etiam abstinere a carnibus in feria sexta esset de iure divino, quia ius divinum praecipit, ut obediamus Ecclesiae hoc praecipienti; quod tamen aperte falsum est" [83].

II. Causas excusantes.—Resulta, pues, que las penas, todas las penas canónicas son de ordenamiento humano-eclesiástico. Investiguemos ahora qué causas pueden excusar de cumplirlas, anclándonos en un principio que reviste caracteres de axiomático:

"Lex positiva, praesertim humana, non obligat cum tanto rigore, ut cum gravissimo detrimento vel periculo servanda sit" [84].

Prescindiendo aquí de ignorancias, violencias y otras causas análogas, en cuanto excluyen lo humano en el incumplimiento de la obligación penal [85], fijémonos únicamente en las tres que más bucea el jurisconsulto español, de las cuales una, el miedo, proviene *ab extrinseco*, y dos, la infamia propia y el escándalo ajeno, *ab intrinseco* [86].

a) El miedo.—La causa más problemática ha sido siempre la del miedo, por las razones que pueden mover a inferirlo y por los actos a que puede ordenarse.

Si se infiere en odio o en menosprecio, bien de la religión, bien de las penas, ya en sí mismas, ya en la autoridad que las establece, ningún miedo, ni siquiera el de la propia muer-

---

81 *De censuris*, d. 2, sec. 1, n. 7 (23, 14).
82 *De censuris*, d. 2, sec. 1, n. 10 (23, 15).
83 *De censuris*, d. 2, sec. 1, n. 9 (23, 15). Cf. *De censuris*, d. 6, s. 3, n. 9 (23, 182).
84 *De censuris*, d. 6, sec 3, n. 8 (23, 182).
85 *De censuris*, d. 6, sec. 2, n. 11-14 (23, 179-180).
86 *De censuris*, d. 6, sec. 2, n. 14 (23, 180).

te, hace lícito el incumplimiento de las puniciones, como de ninguna ley eclesiástica.

"Quia esset vel virtualiter negare fidem exterius, vel virtute contemnere et contemptori cooperari" [87].

Tampoco hay miedo que justifique la inobservancia de las penas canónicas, si fuere intrínsecamente pecaminosa. Un público suspenso *a iurisdictione* con expresa revocación de potestad, es manifiesto que en casos ordinarios no puede absolver, por mucho miedo que le infundan, "nam metus non confert iurisdictionem, si censura illam abstulit" [88].

Pero ni todo miedo obedece a odios o menosprecios, ni toda punición hace intrínsecamente ilícito cuanto manda o prohibe [89]. Y el miedo en estas circunstancias, ¿es por ventura suficiente causa excusante?

"Distinguimus autem—son palabras de Inocencio III—utrum is, qui communicat excommunicatis invitus, sit per coactionem adstrictus aut per metum inductus. In primo casu talem non credimus excommunicatione teneri, quum magis pati quam agere convincatur. In secundo licet metus attenuet culpam, quia tamen non eam prorsus excludit, quum pro nullo metu debeat quis mortale peccatum incurrere, excommunicationis labe credimus inquinari" [90]. Hasta aquí la celebérrima decretal que dió pie a tan contrapuestos pareceres.

Porque hay antiguos de la nombradía de un Adriano VI [91], para quienes ningún miedo, ni el de la muerte, excusa de la prohibición canónica de comunicar *in divinis* con los excomulgados.

Mientras que a Silvestre [92], a Soto [93] y a muchos más, entre los que se cuenta el maestro jesuíta [94], paréceles que el miedo grave, máxime el de la muerte, *per se* excusa aun en materia de excomuniones y en cualesquiera de sus efectos, pues, aunque pudiese, la Iglesia no querría obligar con tanto rigor.

Y por lo que toca al documento inocenciano, analízalo el Eximio y encuentra en él, no la oposición de las proposiciones

---

87 *De censuris*, d. 6, sec. 3, n. 4 y 6 (23, 181). Cf. *De legibus*, l. 3, c. 28, n. 12-25 (5, 285-289).

88 *De censuris*, d. 6, sec. 3, n. 3 y 5 (23, 180-181).

89 *De censuris*, d. 6, sec. 3, n. 3-4 (23, 180-181).

90 X 1, 40, 5.

91 *Quaestiones in 4 sententiarum* (París, 1530), *de clavibus*, 3, octava exceptio, f. 317.

92 *Summa*, t. I (Lyon, 1549), v. *excommunicatio*, V, n. 23, p. 373.

93 *In 4 sententiarum*, dist. 22, q. 1, a. 4, p. 951-953.

94 *De censuris*, d. 6, sec. 3, n. 7-9 (23, 181-182).

contrarias, sino la de las contradictorias, es decir: La violencia excluye *siempre* la culpa y consiguientemente la censura, al revés del miedo, que *no siempre* las excluye... Y ¿cuándo no los excluye? El Pontífice no lo define; se lo confía a los intérpretes [95].

b) La infamia y el escándalo.—Demos ya el último paso. Supuesta la teoría del miedo, fácil es de extender a la infamia propia y al escándalo ajeno. En circunstancias análogas, idénticas son las razones y aquí proceden *a fortiori* [96].

Porque el miedo que por voluntad de otro tiende a que se viole la pena, hace violencia y como que injuria la misma ley; al contrario de la infamia y del escándalo, que pueden surgir sin que nadie los busque, y a veces el único medio de evitarlos es el incumplimiento momentáneo de la punición. Luego, si el miedo excusa de los castigos eclesiásticos "latae sententiae", en circunstancias análogas *a fortiori* han de excusar la infamia y el escándalo proporcionados [97].

En el concierto de autores [98], algunos hay que disuenan cuando se trata de que reciban sacramentos los que padecen excomunión. Leámoslo en Covarrubias [99]:

"Quia iure naturali et divino tenemur non dare sacramenta excommunicatis, atque ipsi tenentur ab eorum perceptione eodem iure abstinere, quemadmodum satis manifestum est, cum excommunicati sint ab unione fidelium ecclesiastica auctoritate segregati, idcirco sanctum canibus dandam (*sic*) non est."

Lo cual no parece de consistencia. Porque—ya lo sabemos—ninguna pena canónica, ni aun la del excomulgado, trae de suyo al delincuente sino la *indignidad* común a las simples prohibiciones eclesiásticas. Dígaseme, pues, ahora si ha de tenerse por indigno de los sacramentos aquel a quien la Iglesia se los prohibiere..., con la única prohibición que no le urge, mientras la infamia o el escándalo le impidan guardarla [100].

---

95 *De censuris*, d. 6, sec. 3, n. 10-11 (23, 182-183); *De legibus*, l. 3, c. 30, n. 16 (5, 297-298).

96 *De censuris*, d. 6, sec. 3, n. 13-19 (23, 183-186).

97 *De legibus*, l. 5, c. 8, n. 9 y 26 (5, 448 y 454); *De censuris*, d. 6, sec. 3, n. 13-14, 19, y d. 10, sec. 1, n. 4 (23, 183 y 279).

98 A. de Castro, *De potestate legis poenalis*, l. 2, c. 11, primum arg., f. 200 C-205 B; Navarro, *Manual de confesores y penitentes* (Salamanca, 1556), c. 27, n. 239, p. 769.

99 *Relectio in cap.* "*Alma mater*", parte 1, § 2, n. 11: *Omnia opera*, t. II, p. 302.

100 *De censuris*, d. 6, s. 3, n. 17-18 (23, 185). Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiae moralis*, t. III, l. 11, c. 2, n. 58, p. 37; S. Alfonso,

RESUMEN Y CONCLUSION

Henos aquí al término de nuestro análisis. En síntesis brevísima, la concepción suareciana de las penas "latae sententiae" redúcese a tres grandes principios: El de sus fundamentos, el de sus criterios y el de su observancia.

Cuanto a los fundamentos, no repugnan en absoluto las puniciones que obran *ipso iure*, porque salvan los fueros de la justicia, ya se miren por parte del juez y del juicio, ya por la del castigo y del castigado. Aunque no sin límites. Los cuales, ni son tan cortos que se restrinjan a la excomunión, ni tan amplios que se extiendan a todo lo que fuere lícito a uno ejecutar en sí mismo; sino que incluyen toda pena, aun positiva, que, por ser moderada, pueda aplicársela sin gran repugnancia el propio delincuente.

Por lo que a criterios toca, punición que otro ha de ejecutar, no se puede imponer *ipso facto;* y de las que puedan imponerse, no se impone ninguna sin palabras expresas, bien mediante las cláusulas usuales: "Latae sententiae", "ipso facto", "ipso iure", etc., bien con el verbo en tiempo presente o pretérito. Síguese, pues, que son *ferendae sententiae* cualesquier distintas conminaciones, ya simples, ya de imperativo que no se dirijan al reo, ya de futuro.

Finalmente, lo que respecta a la observancia, cífrase en su *obligación*, que puede existir en las positivas, en las privativas y en las mixtas; y en las *excusas*, que reducimos al miedo, a la infamia propia y al escándalo ajeno.

Tal es la construcción filosófico-jurídica del Eximio a las puniciones "latae sententiae". Aunque la mayor parte de los materiales son los acarreados desde antiguo por teólogos y juristas, pero no faltan los extraídos por el maestro de sus propias canteras, y en toda la fábrica se advierte la huella inconfundible del genio de Suárez, por la plenitud, por la madurez, por el equilibrio...

Tres centurias y media han transcurrido. Escritores que forman pléyade brillantísima han revisado hasta los cimientos las teorías penales, y, en su aspecto canónico, ahí está la prueba caldaria a que las sometió el Código de la Iglesia. El palacio de Suárez sigue en pie, airoso, íntegro, magnífico; el

---

Theologia moralis, l. 1, n. 148: *Opera moralia*, t. I, p. 128, y l. 6, n. 705: *Opera moralia*, t. III (Roma, 1909), p. 715-716.

tiempo, los estudios posteriores y las leyes eclesiásticas vigentes han puesto en evidencia lo granítico de su firmeza y lo irreprochable de sus líneas.

En péñolas como la del Eximio, la ciencia jurídico-canónica tamaños problemas se propone, desciende a tantas profundidades y tan por las alturas se remonta, que—pese a la facecia bañesiana—no parece reducirse a "quaedam caerimonialia" [101].

Francisco Lodos, S. I.,
Profesor de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Comillas.

101 Cf. Bañes, *Scholastica commentaria in primam partem*, ed. L. Urbano (Valencia, 1934), p. XIX*, donde se atribuye al maestro dominico la siguiente facecia: "Si al Derecho Canónico se le quita la Teología y algo del Derecho civil, queda reducido a *quaedam caerimonialia*..."

La perfección sacerdotal según Suárez

Un profundo pensador contemporáneo[1] ha llamado a Suárez "hombre de encrucijada". Considera su misión en la historia como una misión clarificadora y orientadora en los problemas complicados de las ciencias del espíritu y de la vida.

Sin extendernos en generalizaciones que no hacen a nuestro propósito, nos atrevemos a afirmar que en el problema de que vamos a ocuparnos *Suárez* llenó su misión clarificadora y orientadora, echando los fundamentos necesarios para una sólida teoría sobre la perfección sacerdotal, colocada por encima de las vacilaciones en que las controversias medievales la habían dejado.

Claro es que la coyuntura de Suárez para el logro de este objetivo era sumamente favorable.

Escribía sus magistrales tratados por los primeros años del siglo XVII[2], cuando las luces y la acción del Concilio de Trento, en pleno vigor, alentaban la poderosa reforma de las ideas sobre el estado eclesiástico y la vida de los clérigos, señalando la ruta para el retorno a la concepción patrística de los estados de perfección. Baste recordar que por aquel tiempo florecían en pleno desarrollo las iniciativas de San Carlos Borromeo, Beato Juan de Avila, San Pedro Canisio, San Juan Eudes, La Berulle, que actuando en diversas zonas de la Iglesia promovían aquel movimiento de reforma, uno de cuyos frutos más fecundos y señeros fué la aparición de los *clérigos*

---

1 E. G. ARBOLEYA., *F. Suárez* (Universidad de Granada, Cátedra Suárez, 1946), p. 4.

2 Suárez daba a la imprenta los dos primeros volúmenes de su obra *De religione* en los años 1608 y 1609. Poco después tenía preparados los otros dos sobre el Estado religioso, pero no pudieron ser publicados hasta después de su muerte, en 1623 y 1625 respectivamente. Cf. SOMMERVOGEL, S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VII. (Bruxelles-Paris, 1896), col. 1678.

E. ELORDUY, S. J., *P. Francisco Suárez*, S. J. Su vida y sus obras, en "Rev. Nac. de Educación", a. III (1943) p. 9.

regulares; es decir, congregaciones religiosas cuyo fin esencial era el mismo sacerdocio católico, y cuya peculiaridad consistía en poner al servicio de la perfección de los sacerdotes los medios insuperables del estado religioso.

Suárez, miembro de una de estas instituciones, cuyo estudio y justificación corona su tratado *De Religione,* siente con nuevos fulgores el sacerdocio cristiano, y sobre la perfección que corresponde a los cristianos investidos de este divino carácter nos traza una *síntesis* nueva y orientadora.

Dividiremos nuestro estudio en dos partes:

1.ª Herencia de la Edad Media hasta el Concilio de Trento.

2.ª La doctrina de Suárez y su ambiente.

I. La herencia de la Edad Media hasta el Concilio de Trento

La victoriosa refutación llevada a cabo por Santo Tomás de los errores esparcidos por algunos maestros de la Universidad de París, fijó la doctrina escolástica sobre los estados de perfección en general y sobre la perfección episcopal y sacerdotal en especial[3].

En sus monografías a propósito de estas controversias, el Santo Doctor, a la vez que nos transmite en toda su genuina significación la doctrina sobre el estado religioso, paga el tributo impuesto por el ambiente y el estado de la investigación histórica al tratar de la perfección sacerdotal.

Es conocida la serie de problemas planteados por Guillermo de Santo Amor en 1255, con su opúsculo *De periculis novorum temporum,* escrito contra los *Mendicantes.* Con diversas incidencias, estos problemas mantienen la controversia, que llega a su mayor encono en las disputas quodlibéticas de la Universidad de París entre 1268 y 1270.

En este período escribía Santo Tomás su Suma Teológica, y además compuso sus opúsculos apologéticos: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem,* en 1269, contra Gerardo de Abbeville; *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu,* en 1270, contra los maestros "seculares" de París.

Objeto de la controversia.

Los seculares ponen en tela de juicio la misma legitimidad de los ministerios sacerotales de los mendicantes, quie-

---

3 Cf. Glorieux, *Les polémiques contra Geraldinos*: "RechThAncMéd." VI (1934) 5-41; VII (1935) 129 Schleyer, *Disputes scholastiques sur les états de perfection*: RechThAncMéd X (1938) 279.

nes deberían contenerse dentro de los límites tradicionales del monacato, dejando al clero secular el monopolio de la cura de almas.

Esto encendió la disputa sobre el rango que a cada uno correspondía en la Jerarquía eclesiástica. Entre los principales campeones, de parte de los "seculares", a más de los citados, hay que contar a ENRIQUE DE GANTE [4] y a GODOFREDO DE FONTAINES [5].

La defensa del estado religioso está representada sobre todo por SANTO TOMÁS en las obras citadas.

De este modo se plantea la cuestión en torno a la preeminencia el, *Estado de perfección,* entre sacerdotes religiosos y presbíteros con *cura de almas.*

De aquí que todo el cuidado se dedicara a discutir cuáles son los constitutivos esenciales del *Estado de perfección,* y, lógicamente, cada bando procurará insistir en las que más se presten a fundamentar la propia opinión.

Convienen en la acepción genérica de *estado* como *modo estable de vivir en la Iglesia.* Pero al determinar sus elementos constitutivos se dividen profundamente.

Los "seculares" insisten sobre la relación entre el *oficio* y la *perfección.*

Están en estado de perfección los que por su *oficio* están ligados a las obras de perfección. No hay obra de perfección comparable a la *cura pastoral,* toda ella de institución divina. Luego este *oficio* coloca en el estado más alto de perfección.

¿Quiénes están en tal grado? Sin duda los Obispos. Pero también los párrocos. Estos son *rectores* de sus parroquias en el régimen de las almas a ellos encomendadas, lo mismo que los Obispos son rectores de sus iglesias y el Papa de su diócesis y de la Iglesia universal [6].

La diferencia entre los presbíteros y los Obispos es sólo de grado dentro del mismo orden, y por tanto el párroco está en el mismo estado de perfección que el Obispo y que el

---

4 *Quodl.,* XII, q. 29.

5 *Quodl.,* V, q. 16. ed. de WULF-J. HOFFMANS, *Les Philosophes Belges,* Louvain, 1914, t. III.

6 Para E. GANDAVENSE como para G. DE FONTAINES, en la Iglesia hay tres estados: el de los seglares, el de los clérigos religiosos y el de los prelados. "Sacerdotes parochiales continentur in aliquo praedictorum ordinum nonnisi in primo, scilicet rectorum. Nam et rectores sunt suarum parochiarum in regimine animarum sibi commissarum sicut et episcopi et universalis ecclesiae. Unde, licet status episcoporum sit maioris dignitatis et perfectionis quam status sacerdotum, tamen in comparatione ad religiosos in uno ordine cum praelatis maioribus continentur." Así G. de Fontaines, O. c., p. 73.

Papa[7]. Y ya puestos en este camino, no dudan en afirmar que la potestad de los párrocos es de institución divina, como la de los Obispos[8].

Por lo tanto, el estado de los párrocos es de mayor perfección que el de los clérigos religiosos, que quedan en una posición media entre los "rectores" y los seglares.

Santo Tomás parte de otro supuesto. Establece en primer término las notas esenciales para constituir *estado* en la Iglesia, guiado por la autoridad del pseudo-Dionisio, a quien si hubiera reconocido el "pseudo" tal vez no hubiera concedido tanto autoridad[9].

Notemos ante todo que su posición es más que ontológica, jurídica. No se trata de averiguar la condición interna del alma a los ojos de Dios, sino su posición jurídica ante la Iglesia[10], y por consiguiente, *en función de la concepción jurídica del tiempo en que Santo Tomás escribía.* Condición, notémoslo bien, que con el correr de los siglos puede variar, dando lugar, con los mismos principios, a conclusiones diferentes.

El *estado,* para Santo Tomás, se especifica por las notas siguientes: 1.ª, una *obligación;* 2.ª, una obligación permanente e inmutable; 3.ª, contraída con alguna exterior solemnidad[11].

Con este concepto, y previa la conocida determinación del concepto de perfección fundado en la caridad, pasa a determinar cuáles son los *estados de perfección en la Iglesia.* Y responde: *dos y sólo dos*: el de los Obispos y el de los religiosos. ¿Y los sacerdotes con cura de almas? Estos no están en ningún estado de perfección.

El raciocinio de Santo Tomás es impecable, dado en concepto de estado y de perfección: "ad statum perfeccionis requiritur obligatio perpetua ad ea quae sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit religiosis et episcopis. Religiosi enim voto se adstringunt ad hoc quod a rebus saecularibus se abstineant..., ad hoc quod liberius Deo vacent; in quo consistit perfectio praesentis vitae... Similiter episcopi obligant se ad ea quae sunt perfectionis, pastorale assumentes officium"[12].

Los demás eclesiásticos no están en tal estado, porque si

---

7 E. Gandav., O. c., fol. 275.

8 G. de Fontaines, O. c., p. 73.

9 2. 2, q. 184, a. 4-8. Será bueno notar que siendo esta cuestión de la *Suma* la que Santo Tomás escribió más tarde (años 1271-72), ha de tomarse como síntesis definitiva del pensamiento del Santo en esta materia.

10 q. 184, a. 4 c.

11 q. 183, a. 1.; q. 184, a. 4.

12 q. 184, a. 5, c.

no tienen oficio de cura de almas les falta el objeto mismo de la perfección, y si la tienen les falta la firmeza y perpetuidad de la obligación [13]. Ni es suficiente para esto el solo voto de castidad de las órdenes mayores de la Iglesia latina.

Según esto: *como estado,* es de mayor perfección el religioso que el de los simples clérigos, aunque éstos tengan mayores poderes y más excelsa dignidad [14].

* * *

Como se ve, por la somera exposición de esta controversia, nos encontramos ante un panorama encerrado en el marco estrecho de perspectivas parciales limitadas en el tiempo y en el espacio. Ni Santo Tomás ni sus adversarios abordan directamente la cuestión de las relaciones intrínsecas entre el *ser* del sacerdote y la perfección evangélica, entre el *carácter sacerdotal* y las *obras de la perfección cristiana.*

Schleyer atribuye este defecto a la tendencia a contemplar las cosas unilateralmente, propia de toda controversia [15].

Tal vez no sea necesario recurrir a esta explicación, bastando tener en cuenta la determinante histórica de la concepción jurídica de entonces.

Ya desde más atrás aparece bastante clara la distinción entre *monjes* y *clérigos,* reservándose a estos últimos la cooperación con el Obispo a la cura pastoral. Esta distinción lleva a crear como una incompatibilidad entre estado monacal y estado clerical, incompatibilidad que *San Eusebio de Vercelli* y *San Agustín intentarán borrar,* eligiendo a sus clérigos de entre los monjes y haciendo vivir a sus clérigos como monjes [16].

Pero dos fenómenos que se van desarrollando a partir de

---

13 q. 184, a. 6, c.

14 q. 184, a. 8, c.

15 Art. cit. "Cette conception est évidentment exagerée. Elle est tout au moins aussi unilatérale que celle des ordres mendicants. Tandis que S. Thomas, partant de l'état religieux, fonde le *status perfectionis* sur le voeu, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines partent de l'état du clergé seculier et font de l'office le facteur décisif. Il est clair que ni l'une ni l'autre de ces conceptions ne répond pleinement, á l'essence de l'état ecclésiastique. Toutes deux poursuivent un but polémique et sont par là insuffisantes... *S. Thomas en insistant sur le principe du voeu, ne dégage pas l'importance de la consécration. Mais chez les représentants de la thèse séculière, qui mettent en avant le principe de l'office, il est moins encore question de consécration.*"

16 Cf. S. Augustinus, *De opere monachorum.*, p. 291. P. Gabriele R. del Stmo. Sacramento, A. R., *Il sacerdote e la spiritualità agostiniana* in *Il Sacerdote e la Spiritualità,* Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1946, p. 29.

los últimos tiempos de la edad patrística van a influir poderosamente en los tiempos y en la mente de Santo Tomás y sus sucesores hasta que las luces de Trento no empiecen a disipar las oscuridades.

En el orden monacal, la *exención* de los monasterios y su independencia de los Obispos, para constituirse en congregaciones bajo la inmediata jurisdicción del Romano Pontífice, que va preparando las falanges apostólicas de los mendicantes y regulares, que militarán bajo el Papa al servicio de la Iglesia universal.

Santo Tomás y San Buenaventura, miembros de las dos nuevas milicias de *Santo Domingo* y *San Buenaventura*, no pueden por menos de reflejar la superioridad de un Estado que, uniendo en sí la vida contemplativa y activa, participa a la vez la perfección del Obispo y de la del monje [17].

El otro fenómeno es más lamentable. Los clérigos que en los primeros siglos vivían vida *religiosa* en el *Presbyterium*, bajo su Obispo, como los *monjes* y las *vírgenes*, constituyendo los tres estados de vida perfecta de la Iglesia, poco a poco se van haciendo *seculares* [18].

De este modo, muchos clérigos se van desprendiendo del uso de muchos medios de perfección, mientras no pocos llegan hasta abandonar toda actividad pastoral y servicio de la Iglesia con las *ordenaciones absolutas* y los *clérigos vagos* y *acéfalos*.

Este es el estado de cosas que Santo Tomás contempla. Por una parte, los párrocos, con libertad para renunciar a sus parroquias y retirarse a vida independiente y libre, y por otra parte, los clérigos vagos, desligados de todo vínculo pastoral y de la obediencia a cualquier Obispo.

En esta hipótesis es fácil comprender cómo ni Santo Tomás ni los seculares buscan en favor de su tesis argumentos fundados en el Sacerdocio. Santo Tomás, porque no le hace al caso; sus adversarios, que podían haber explotado ventajosamente este argumento, tienen que recurrir a la razón inconsistente de la incorporación de los párrocos a los Obispos.

Históricamente, la posición de Santo Tomás es firme e irrebatible. En la circunstancia legal de su tiempo faltaba a los *clérigos seculares* el vínculo jurídico necesario que los ligara

---

17 Cf. P. Martino Stanislao Gillet, O. P., y P. Vito da Bussum, O. F. M. Cap., en la citada obra, *Il Sacerdote e la Spiritualità*, p. 67 y 93 respectivamente.

18 Muy interesante a este respecto es el documentado artículo del P Ludovico von Hertling, S. J., *Die professio der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde*: Zeitschr. f. Kath. Theol. (1932) 145.

a las obras de perfección, necesario para constituirlos en estado de perfección.

Y así quedarán las cosas, con diversas alternativas, hasta Trento [19] y aun después, merced al peso de la autoridad del Santo y la de sus comentaristas.

Quien lea, por ejemplo, el *Comentario* de Cayetano († 1534), se convencerá fácilmente de esta realidad.

Recoge las objeciones conocidas, las razona con gran fuerza dialéctica y con la misma las resuelve, pero sin salirse ni un ápice del esquema de Santo Tomás. En algunos puntos, como el de las condiciones necesarias para el estado de perfección, insiste más que Santo Tomás sobre la nota de que las obras a que el estado obliga sean *exteriores*. Y para probarlo recurre en primer lugar al argumento *a contrario*, sacado de que sin esta condición podría sostenerse que el Orden sagrado constituiría un estado de perfección, pues por su naturaleza exige mayor santidad interior que el mismo estado religioso, pero no envuelve la práctica exterior de obra alguna de perfección [20]. De donde se percibe cómo la concepción jurídica no sólo sigue dominando el horizonte, sino que impide el que el concepto teológico, que a veces parece romper las nubes, sea tomado en consideración.

II. La doctrina de Suárez.

Cuando Suárez publicaba en 1608-1609 los dos primeros volúmenes de su monumental obra *De virtute et statu religionis*, en cuyo libro primero afronta la cuestión de la perfección sacerdotal, el ambiente eclesiástico, sobre todo en España, estaba lleno del perfume y de los frutos de la escuela española de espiritualidad sacerdotal.

Autores principales de esta escuela son, en forma diversa: *Santa Teresa de Jesús*, que concibe la misión de sus hijas como una inmolación continua por la santificación del clero, y *el Beato Juan de Avila*, que consagra su vida a esta obra [21]. Sistematizador y divulgador de la doctrina del Beato Avila es sin duda el cartujo *Fr. Antonio de Molina* (1560-1619), en su obra *Instrucción de sacerdotes*, editada por 1608.

---

19 Una guía para seguir la marcha del pensamiento en este período la ofrece el P. J. de Guibert, S. J., *Séminaire ou Noviciat?*, ed. Spes. París, 1938, p. 166-171.

20 Cf. Card. a. Vio Caietani, *in 2. 2. D. Thomae*, ad. q. 184 a. 4.

21 Nos complace recoger esta afirmación, como la del influjo de la escuela española en la francesa, de la pluma autorizada de Pedro Pourrat, *Le Sacerdoce. Doctrine de l'Ecole française*. París, 1931. Introd. II.

Estos autores dejan a un lado la cuestión jurídica sobre los estados de perfección, para consagrar su atención a biscar en la *dignidad* del ser sacerdotal y en sus oficios la raíz de la *perfección moral interna y externa* a que están obligados *todos* los sacerdotes, por el solo hecho de serlo.

Hablan de obligación a una perfección interior excelsa y a todo género de obras exteriores de perfección, y como fundamento de esta obligación ponen el mismo carácter sacerdotal, que en sí envuelve una consagración total al culto de Dios. "*Estamos,* dice repetidas veces el Bto. Avila, *todos enteros consagrados a Dios...* Somos no sólo *sacrificio* de Dios, cuya parte se quemaba en honra de Dios y otra parte comían los hombres: todos enteros habemos de ser encendidos en el fuego del amor divinal como el *holocausto,* que todo era quemado en honra de Dios, sin que llevasen nada los hombres" [22].

Amplificación oratoria, sin duda, que hay que someter a análisis con rigor científico, pero reveladora de una corriente a la cual los teólogos no podían sustraerse.

Y *Suárez,* teólogo y psicólogo, científico y práctico, promotor de una teología muy científica y muy vital a la vez, no podía sustraerse a esta renovación de profunda raigambre patrística, aunque menos escolástica, dentro de cuyo ambiente vivía.

"*Suárez,* dice el ponderado *P. de Guibert* [23], me parece ser entre los teólogos modernos el que ha enfocado nuestro problema de un modo más profundo y personal."

Sin apartarse de la línea de Sto. Tomás en el concepto de estados de perfección, ensancha, sin embargo, sus cauces.

En primer lugar, nos da un cuadro espléndido de los diversos estados en que se agrupan los miembros de la Iglesia, dividiéndolos en dos grandes grupos, que se distinguen por su fin: "*aut in ordine ad commune bonum* ac regimen spirituale vel in ordine ad bonum spirituale singulorum" [24]. Al primero pertenecen los clérigos, quienes se constituyen en estado "*per spiritualem consecrationem, et dedicationem personae ad spiritualia Ecclesiae ministeria efficienda*" (ib.).

Y aunque, según la manera escolástica de hablar, más que estado esta posición se llame *ministerio,* Suárez descubre en ella las notas específicas de *estado* cuando a la sublimidad de sus actos se añade la estabilidad y perpetuidad; aunque añade, le falta el ser instituído para la perfección espiritual de

---

22 *Dos pláticas a Sacerdotes,* II.ª (ed. Ap. de la Prensa, Madrid, 1941, t. II, p. 387).

23 *Séminaire ou Noviciat?,* p. 171-172.

24 Operis *de religione,* Pars. II, l. I, c. II, n. 3.

los que lo abrazan, que es lo que suele entenderse bajo la denominación de estado de vida cristiana[25].

La vida cristiana bajo este aspecto comprende: clérigos y seglares.

En orden a la propia perfección y al ejercicio de la caridad, los estados de vida cristiana se dividen en: *estado común de vida* y *estado de perfección.*

Se caracterizan estos dos estados en que ambos se ordenan a la vida eterna, pero el primero, *necesario,* liga al empleo de los *medios necesarios* para la salvación, mientras que el segundo, *facultativo,* de consejo, liga a los que lo abrazan al empleo de los medios mejores y más seguros; el primero se queda en los preceptos, el segundo *añade los consejos.*

Ambos son *estados de perfección,* porque ambos se ordenan a cultivar en el alma la vida de la gracia y de la caridad, con la estabilidad que da el bautismo y la confirmación en el común a todos los cristianos, y la profesión religiosa en el de perfección especial.

Ya en esta doble división, Suárez nos proporciona un elemento clarificador de las confusiones a que la controversia medieval daba lugar al pretender encuadrar en una clasificación única los estados episcopal, religioso y seglar. Hay en la Iglesia dos órdenes de *perfección,* ambos relacionados íntimamente con la caridad, pero con fin y medios diversos; ambos dotados de las notas propias de un *estado* de vida: el que busca la perfección en el servicio de la Iglesia y el que la busca en su personal santificación.

Entre estos dos órdenes no hay oposición ni incompatibilidad: reflejan sencillamente diversas actividades de los miembros de la Iglesia, bajo el impulso de un único Espíritu "dividens singulis prout vult" (1 Cor 12, 11).

Siguiendo este esquema, *Suárez* nos va a exponer cuál es el estado propio de los diversos grados del Orden sagrado y cuáles sus relaciones con el estado religioso.

Determina minuciosamente las notas del estado de perfección, en cuyo trabajo nos interesa recoger algunas peculiaridades de nuestro Doctor Eximio.

Para *Suárez,* el estado de perfección se abraza por un acto que obligue de suyo a perpetuidad a las obras de perfección,

---

25 O. c., c. II, n. 3.; c. V, n. 4. En este capítulo insiste en el concepto tradicional de *estado,* como modo de vida cristiana ordenado a la perfección del que lo abraza. Pero nota que salvo este fin primario nada impide que como modo de *adquirir* y *ejercer* la perfección personal y de crecer en ella, también se ayude a los demás.

que no es necesariamente un voto, como sucede en el estado religioso, sino que puede ser cualquier otro modo, como la suscepción de un oficio al cual va unido el estado de perfección. Tal sucede con el episcopado[26].

Según las dos tendencias finales del estado de perfección, bien propio o ajeno, aquél se divide en *status perfectionis acquirendae* et *exercendae vel communicandae*[27].

El primero es como una escuela o estudio donde se enseña a los hombres a alcanzar la propia perfección y a ejercitarse en sus obras en cuanto es necesario para perseverar en la perfección adquirida, pues mientras estamos en el camino, la perfección consiste en *anhelar siempre más* (n. 1).

Al segundo pertenece iluminar y perfeccionar a los demás en virtud de estado, según lo de S. Mateo, 5, "vos estis sal terrae"; este estado, aunque puede exigir la perfección personal, no da los medios para ello, sino para ayudar a los demás, como sucede entre los maestros y los discípulos respecto a la ciencia (n. 7).

Por lo mismo, no es de la esencia de este estado de *perfección* la perfección personal, que no la da de suyo, y se puede adquirir con diversos medios (n. 8), ni la perfección propia es el principio adecuado de las acciones que ayudan a los demás. Con lo cual permanece la distinción adecuada entre los dos estados de perfección. que tienen por objeto las actividades diversas de la caridad.

Esto, sin embargo, no excluye que el *status perfectionis exercendae* no exija la perfección personal "*ut recte assumatur et exerceatur*". Antes al contrario, *la exige* si se ha de proceder ordenadamente. Pues, dice, "tal modo de ejercitar a los demás en la perfección, quedándose sin practicarla, es demasiado imperfecto e ineficaz, y hay cierta imposibilidad moral de que pueda hacerse con fruto, según las palabras de Cristo: *Si sal evanuerit in quo salietur?* (Mt 5)... Y según esto, la mejor cosa es que en quien asume este estado preceda como disposición conveniente la perfección personal, como lo manifestó Cristo cuando a Pedro, antes de constituirle su Vicario, le preguntó: *Amas Me?* (Io 21, 15). Y esto vale para todos los que asumen tal estado" (n. 8).

Y termina Suárez con una consideración fundamental que no puede olvidarse jamás, si no queremos sufrir lamentables confusiones. El status perfectionis exercendae exige la perfección personal y no la da, como el Episcopado exige la ciencia, pero no la da. "Pertinet ergo ad prudentiam assumen-

---

26 C. XII, n. 7.
27 C. XIV, n. 1, seq.

tis et conferentis tale munus ut sine tali dispositione non detur vel assumatur; non vero quod status ipse illam per se tribuat" (n. 9).

¿Quiénes están en el status perfectionis exercendae?

Sin duda los Obispos, como con toda la Tradición prueba Suárez en los caps. XV y XVI.

¿Los prelados inferiores y los párrocos? Ya vimos cómo Santo Tomás no descubre en ellos la firmeza suficiente para constituirlos en estado de perfección, pues les falta el voto de los religiosos o del Obispo.

Suárez, sin embargo, no duda en afirmar como más probable que todos los que tienen oficio de cura de almas pertenecen al estado de perfección.

Y lo prueba demostrando: *a*), que tienen la *estabilidad* necesaria de *todo* estado de vida; *b*), que están así obligados a las obras de perfección.

En cuanto a lo primero, demostrada la inconsistencia del voto respecto al episcopado y la falsedad de las opiniones de Cayetano y de Vázquez sobre la obligación de derecho divino como *Suárez* lo hace apodícticamente en el Cap. XVI, la paridad *sustancial* en este punto entre los Obispos y los demás pastores de almas parece clara. *Suárez* en esto nos revela la ruptura de un prejuicio que el tiempo pondrá en evidencia y que Cayetano y Vázquez aun no ven, que "totum hoc pendet ex iure Eccesiae quae censuit ad commune bonum ut in episcopis non fiat mutatio tam facile sicut in parochis" (n. 10).

No existe por derecho divino una unión indisoluble entre el Obispo y su diócesis, ni por consiguiente entre el Obispo y las obras de perfección. La estabilidad de cada Obispo la regula la ley de la Iglesia, según las exigencias del bien común, como por estas mismas exigencias no queda al arbitrio de los pastores inferiores perseverar o no en la cura de almas, sino que están sujetos a la misma ley; la cual, en tiempo de Santo Tomás, les concedía mayor libertad, y en tiempo de *Suárez*, por fuerza del Concilio de Trento, mucha menor[28].

b) Que estén obligados a las obras de perfección, lo demuestra *Suárez* con la simple enumeración de sus funciones, sacada del Tridentino y del Pontifical (n. 26, 27). Y esto, sí, con subordinación al Obispo, como *sus coadjutores*, "nam etiam episcopi sunt cooperatores Pontificis" (n. 24). Pero a la vez como *verdaderos y propios pastores*. Dice *Suárez*, como si ha-

---

28 Cf. *Con. Trid.* Scss. XIII, c. 1 *de Reformatione;* SUÁREZ, n. 25.

blara para algunos escritores de hoy: "sentit (Tridentinum) parochos non esse tantum officiales Episcoporum, quasi ministros vices ipsorum gerentes, et instrumenta aliena virtute operantia, seu alienam obligationem exequentia, sed esse proprios pastores, quibus per se a principe pastorum, seu domino totius gregis ovium cura demandata est" (n. 25).

Por todo lo cual, Suárez concluye que todos los Sacerdotes con cura de almas participan del *status perfectionis* exercendae, con todas las consecuencias que de ello se derivan.

¿Y los demás Sacerdotes?

Suárez trata este punto en el Cap. 17.

Da por supuesto que los clérigos no sacerdotes, aunque con más alto grado, no superan el nivel del estado común de los cristianos. Pues, en virtud de su ordenación, no quedan obligados a cuidar de los demás, ni a más obras de superrogación que el voto de castidad en los clérigos de órdenes mayores. Y aunque están obligados al ministerio de su orden, en rigor cumplen esta obligación, guardando los mandamientos y ejerciendo su ministerio en estado de gracia (n. 1).

Pero al tratar del sacerdocio *Suárez,* se pregunta si *en virtud del carácter sacerdotal no están ya constituídos en estado de perfección.*

Para afirmarlo encuentra esta razón, que no podemos dejar de citar a la letra: "ex vi sui ordinis habent proprium vitae institutum immutabile, et ad excellentissima opera, quae magnam sanctitatem et perfectionem requirunt, ordinatum; nimirum ad consecrandum corpus et sanguinem Domini et ad offerendum Deo divinum sacrificium, et ut sacerdos sit mediator inter Deum et populum, nomine totius Ecclesiae pro fidelibus intercedendo. Quae omnia adeo sunt excellentia, ut si comparetur consecratio Episcopi ad ordinationem sacerdotis, in eo praecise quod unaquaeque per se confert, altior videatur sacerdotis ordinatio quam Episcopi consecratio. Ergo sacerdos ex vi sui ordinis constituitur in statu perfectionis exercendae" (c. XVI).

Para negarlo salen al encuentro la autoridad de Santo Tomás y el concepto canónico de estado de perfección. Por la sola ordenación los sacerdotes no se obligan a dedicarse a la perfección de los demás, ni a la propia perfección, ni a las obras de consejo, salvo el celibato.

Reconoce *Suárez* que esta manera de hablar tiene su fundamento también, por lo cual se inclina a creer que parte de la cuestión es *de modo loquendi* (n. 3).

Sin embargo, él prefiere la afirmativa. Primero, por la razón intrínseca ya alegada. Luego, por razón del sagrado mi-

nisterio, al cual está obligado y que exige, como afirman los Padres, gran integridad y virtud. Por fin, porque esto lo reconocen Santo Tomás y Cayetano, y si niegan que esté en estado de perfección el sacerdote, no es porque no crean que deba tener mayor perfección que el seglar, sino porque no la profesa en las condiciones necesarias para constituirle en *estado* de perfección: le falta el vínculo a las obras exteriores que le ate a perpetuidad.

Pero Suárez ya había establecido contra Cayetano que los sacerdotes están obligados a la santidad exterior no menos que a la interior, pues se ordenan para el culto de Dios y para mayor integridad y virtud exterior que los fieles [29].

Y en este punto *Suárez* no añade más. Pero luego, al hablar de la perfección de los que tienen cura de almas, aduce la autoridad del Pontifical Romano, para probar que están consagrados y obligados a las obras de perfección. "Inter alia munera haec duo tribuuntur sacerdoti, scilicet *praeesse* et *praedicare*, et subditur inferius, hos designatos esse in septuaginta discipulis a Christo electis, quos binos ante se misit: *ut doceret*, ait *verbo simul et facto, ministros Ecclesiae suae, fide et opere, debere esse perfectos*" (n. 29).

El Pontifical habla evidentemente de todos los sacerdotes, a los cuales dice Suárez se les atribuyen los oficios de *presidir* y *predicar*, no porque se les confiera por la ordenación la potestad de ejercer la cura pastoral, sino "*quia ad illos fines inter alios ordinantur, et quasi proxime disponuntur*".

Por lo tanto, a estos sacerdotes Suárez los considera en estado de perfección *saltem inchoative*.

Algunas deducciones:

La primera impresión que se recibe al contemplar la concepción suareziana de la perfección sacerdotal es la hondura teológica. Suárez nos descubre una doctrina aún no del todo fraguada en sistema completo, pero lo suficientemente plasmada para dar base científica a la concepción de la escuela española, proclamada por el Beato Avila.

Aparece ya el sacerdocio considerado en sí mismo, a la luz del Pontifical [30], en la fuerza de su propio carácter [31], en virtud de su propia institución en sus funciones esenciales de *ministro del divinísimo Sacrificio del altar, de mediador* en-

29 C. III, n. 11.
30 C. XVII, n. 27.
31 C. XVII, n. 2.

tre Dios y el pueblo, "*nomine totius Ecclesiae pro fidelibus intercedendo*" [32].

Todos estos ministerios son obras de perfección sublime, pares en entidad a las del Obispo, aunque inferiores en grado y en extensión.

El sacerdote está destinado a ellas por su misma naturaleza, aunque el vínculo concreto respecto a cada uno no le venga del mismo sacerdocio, sino de la *misión* confiada por la Iglesia, como tampoco en el Obispo nace el vínculo de la consagración, sino de la *misión* canónica.

Con esto aquella exagerada unión al Obispo; aquella exagerada dependencia de él casi como si fuera un accidente de su sustancia, que en las disputas medievales hizo perder su personalidad al sacerdote, desaparece en Suárez.

Suárez, es verdad, no pierde de vista en todas estas disputas la augusta dignidad del Obispo, que describe con rasgos maravillosos [33], pero se sirve de ella no para echar sombras sobre el sacerdote, sea o no *cura*, sino para enaltecer sus funciones, demostrando la correlación que existe entre ellas, y buscando en esta asimilación argumentos para demostrar que también los párrocos y sacerdotes participan del estado de perfección.

En un punto especialmente es clarificadora la doctrina de *Suárez*: el de la naturaleza del vínculo que liga al Obispo a su diócesis. Tal vez por el demasiado peso que en la Edad Media se atribuía al pseudo-Dionisio, muchos escolásticos, aun de la Edad Moderna, como Cayetano [34] y Vázquez [35], sostenían que este vínculo, fundado en un voto solemne, ligaba al Obispo a su diócesis por derecho divino, indisoluble y perpetuamente.

Suárez deshace punto por punto esta teoría, estableciendo la doctrina que hoy es común en la Iglesia [36], y al establecerla echa los cimientos para una doctrina unitaria y armónica sobre el estado de perfección de todos los eclesiásticos.

El vínculo que da al estado de perfección la *inamovilidad* necesaria, se funda en todos los grados en la misma causa: "*in morali* obligatione permanendi in illo munere quae obligatio induci potest, sive pactione cum Ecclesia in acceptatione, sive ex *iure pontificio*" (n. 28).

---

32 Ibd. XVIII.

33 C. XVIII, n. 14

34 Card de Vio Caietanus, in 2. 2, q. 184, a. 6.

35 *In* 3.ª *p. S. Thomae*, t. III, d. 241, c. 1.

36 Suárez, c. XVI, cf. Wernz-Vidal, *Ius canonicum, t. II, De personis*. Romae, 1943, n. 573, 609.

Suárez invoca esta última fuente como causa universal de la inamovilidad constitutiva del estado de perfección. Pues como radicalmente el Papa es el que confiere todos los oficios y ministerios, la *inamovilidad* de ellos depende, al fin y al cabo, de la manera cómo el Papa los confiere, "*quia ipse est praecipuum caput in terris cuiuscumque Ecclesiae tam universalis quam particularis et ideo eius consensus in tali vinculo constituendo principaliter postulatur et ab illo pendet maxime eius firmitas*" (n. 31).

Con esta sencilla aclaración se comprende por qué en la Edad Media fuese mayor que hoy la inamovilidad de los Obispos y mucho menor la de los sacerdotes; y cómo a Santo Tomás le pareciera encontrar claras en los Obispos las notas del estado de perfección, y no las encontraba en los prelados inferiores y menos en los sacerdotes acéfalos y "vagos". Después del Concilio Tridentino, abolidos los clérigos "vagos", dada la ley de no conferir las órdenes sino en función de las necesidades del servicio de la Iglesia[37], aparece más claro el vínculo que ata a todos los clérigos a los respectivos ministerios y los obliga a dedicarse permanentemente, sin que puedan por sí mismos desligarse de ellas, a las obras de perfección.

Por todo lo cual, sin romper el esquema de Santo Tomás, gracias a los principios propuestos por Suárez y al cambio de las circunstancias históricas, podemos llegar a una conclusión *diversa* de la de Santo Tomás, pero no extraña a su pensamiento sobre la dignidad del sacerdocio cristiano[38]. Hoy, Santo Tomás hubiera admitido que todo sacerdote está en estado de perfección.

Pero esto puede dar lugar a falsas y lamentables deducciones. Hemos de deplorar luego algunas. Han nacido de una valoración inexacta de esta verdad y de una confusión entre los dos órdenes de perfección que existen en la vida cristiana y que *Suárez*, siguiendo a Santo Tomás, tan perfectamente pondera y distingue.

Se trata de una cuestión fundamental para la *ascesis* sacerdotal. Si como insinuaban los maestros parisienses, y más explícitamente afirman algunos escritores modernos, por el hecho de ser sacerdotes, párrocos y participar del estado de perfección de los Obispos, ya se es *religioso* y más que *reli-*

---

37 *Trid.* Sess. XXIII, c. 16 *de ref.*

38 Recuérdese cómo en la q. 184, a. 8. c. S. Tomás, al comparar el estado religioso con el orden sacerdotal, ensalza la superioridad de la dignidad del sacerdote sobre los religiosos "*conversos*" (legos) "quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris".

gioso [39], el sacerdote encontraría en el ejercicio de sus funciones sacerdotales, sin tener que buscarlos en fuente extraña, todos los medios necesarios a su perfección sacerdotal [40].

Esta deducción nos parece falsa y sumamente peligrosa para la ascesis verdadera del sacerdote cristiano.

Se comprenderá con la exposición del estudio comparativo de los dos órdenes de perfección que hace Suárez [41].

Ante todo hemos de recordar los conceptos:

1.° La nota genérica de todo estado de perfección es el obligar de modo permanente a las *obras externas de perfección.*

2.° Aunque todos los estados de la vida cristiana dicen orden a la perfección, que consiste en la gracia y la caridad, la diferencia entre el llamado *estado común* y los de perfección está en que los segundos, supuesto el primero, que es "*fundamentum totius salutis*" [42], se atan perpetuamente a aquellas obras que, según el Evangelio, representan grados superiores de caridad, y por consiguiente, de perfección cristiana [43].

3.° La diferencia entre los dos órdenes de perfección de la vida cristiana no está en la caridad, nota común de todos los estados, sino en las *obras* que directamente o indirectamente se ordenan a la caridad [44].

Esto supuesto, se pregunta: ¿Cuáles son las obras de caridad de cada uno de los estados y cuáles sus mutuas relaciones?

Suárez lo expone con claridad tan meridiana que bastará recoger algunos textos.

En cuanto a lo primero: *a*), expone en general las obras de cada estado al explicar en el Cap. XIV la división de los de perfección en estados *acquirendi* et *exercendi perfectionem.*

El primero es "*veluti studium et schola* in qua doceantur homines perfectionem addiscere et obtinere"; el segundo es aquel "*in quo obligetur quis opera perfectionis exercere,* etiam si ex vi *illius status perfectionem propriam acquirere non doceantur*".

La nota diferencial que distingue los dos conceptos es el fin próximo de ambos estados: el uno, alentado por la cari-

---

39 CARD. MERCIER, *La vie intérieure.* Bruxelles, 1918, 4.° Entretien: "Oui ou non sommes-nous des religieux?"

40 C. MASURE, *De l'éminente dignité du sacerdote diocésain,* París, 1938, p. 96-99. 100.

41 SUÁREZ, c. V-X.

42 C. II, n. 9.

43 C. III.

44 C. IV.

dad, procura la santificación personal; el otro, alentado por la misma caridad, procura la salvación y santificación de los demás; y para esto da los medios, pero *no los da para adquirir la perfección personal.*

En concreto, los actos de perfección del estado religioso son de dos órdenes: unos, como dice Santo Tomás, son "*exercitii quibus tollantur impedimenta perfectae caritatis*" [45], y se ordenan inmediatamente a la perfección personal; otros son los ejercicios de las obras de misericordia corporales y espirituales, imperadas por la caridad, como *ejercicio* y *manifestación* de su interior fuerza dinámica.

"*Nam,* dice Suárez, quia religiosus status est status proficiendi in perfectione caritatis, tam Dei quam proximi, ideo de se non sistit in profectu proprio sed etiam confert virtutem ad perficiendos et illuminados alios, et ex vi caritatis perfectae ad illud caritatis opus inclinat" [46].

Al primer grupo pertenece la práctica de los consejos evangélicos, a la cual los religiosos se ligan con voto como a cosa esencial para el estado de perfección [47]. Al segundo no existen ejercicios determinados, pudiéndose, dice ya Santo Tomás, instituir tantas congregaciones religiosas cuantas son las obras de misericordia que pueden ejercerse.

De los actos de perfección del Obispo nos da Suárez una maravillosa síntesis, por estas palabras: "Munera episcopalia perfectissima sunt ut illuminare, purgare, ac perficere alios" [48], "actiones... propriae episcoporum... sunt: fideles confirmare, sacerdotes consecrare, in veritatibus fidei definiendis habere sufragium, et ad universale regimen Ecclesiae, quando oportuerit vocari" [49].

Por fin, nos habla de los actos de perfección de los demás prelados inferiores, y de los párrocos, en términos parecidos.

En todos considera la obra "*divinissima*" del oficio sacerdotal, que es la celebración del augusto Sacrificio de la Misa [50] y su función de medianero entre Dios y los hombres.

Esto supuesto, ¿cuál es la relación que media entre ambos estados?

Suárez la estudia con prudencia y modestia, para evitar el peligro odioso de las comparaciones.

---

45 q. 186 a. 1, ad. 4
46 C. XXI, n. 8. Cf. L. II, c. I, n. 2, n. 10.
47 L. I., c. X, L. II, c. 2, n. 10.
48 L. I., c. XVI, n. 11.
49 L. I., c. XVIII, n. 14.
50 L. I., c. XVII, n. 24-27.

Ante todo Suárez, con Santo Tomás [51], ensalza la dignidad y grandeza del episcopado y sacerdocio. En este orden nada comparable al sacerdocio. El sacerdote, por su carácter, está por encima de cualquier otra humana dignidad.

La comparación se hace no bajo este aspecto, sino entre *las obras de ambos estados* y tomando por norma la medida de la perfección cristiana, que es la caridad. Y, lo repite Suárez, para evitar toda odiosidad, la comparación se establece, *ex genere operum non ex caritate operantis* [52].

En estos términos, ¿cuáles obras encierran un grado más alto de caridad?

La posición de Suárez en esto es clara. Midiendo la caridad por la entrega a Dios y al prójimo, por la mayor o menor intensidad y extensión, descubre dos entregas totales y absolutas, otras a las que falta esta totalidad, y saca las consecuencias.

Primera entrega total: la del Obispo.

El Obispo, por su estado, es "perfecto y perfeccionador", y por lo tanto, su estado encierra en sí las prerrogativas de los dos órdenes de perfección. "*Probatur,* dice, *ex operum excellentia,* ad quam ex vi sui status perpetuo obligantur et consecrantur praelati. Nam talia opera sine magna perfectione pro dignitate exerceri non possunt et ex natura sua perfectiora sunt et magis ardua, quam ea ad quae religiosi ex vi sui status consecrantur" [53].

Estas obras son, según Suárez, todas las de los prelados inferiores, pero con la totalidad que a las de éstos les falta.

Pero la virtud principal del Obispo es la caridad para con Dios y para sus ovejas: "desideratur maxime in episcopo charitas tum in Deum, qui est principalis ovium dominus, ut significavit Christus, Io 21, cum ter interrogavit Petrum an se diligeret, priusquam illi oves suas commendaret; tum in subditos, quos et tolerare, et benigne suspicere, ac patienter ferre, eorumque necessitatibus subvenire et inservire debet, juxta illud Pauli 1 Cor 9: Omnium me servum feci, ut plures lucrifacerem. Et infra: Factus sum infirmus infirmis, ut infirmos lucrifacerem; omnibus omnia factus, ut omnes facerem salvos. Ac denique peculiari modo ex vi sui muneris tenetur ita diligere oves, ut animam pro eis ponat, si oportuerit, ut Io 10 Christus docuit. Unde necessaria illi maxime est patientia, quae opus perfectum habet, quia, non tantum misericordiam, sed iustitiam etiam, et interdum fortiter et se-

51 2. 2, q. 184, a. 3, c.
52 L. I., c. XVIII, n. 1.
53 L. I., c. XV y XVIII, n. 2.

vere servare oportet; unde necesse est ut ab improbis multa patiatur. Propter has ergo et similes causas, thronus episcopalis locus maxime perfectionis est" [54].

A esta totalidad sucede en el grado inmediato al del religioso: "quia dice, religiosus status est quasi holocaustum, in quo persona se, suaque omnia, et totam vitam ac voluntatem Deo consecrat" [55].

En los demás prelados y sacerdotes Suárez no encuentra esta totalidad, y por eso, bajo el aspecto de la caridad constitutiva del estado de perfección, estimando su dignidad más alta, no puede anteponerlos al estado religioso.

Pero tampoco acepta incondicionalmente la de Cayetano y de otros tomistas que arguyen de este modo:

El prelado y el párroco, que no son Obispos ni se obligan tan perpetuamente, ni consagran a Dios así ya todas sus cosas, sino que se encargan de una cura pastoral limitada y subordinada "*pro arbitrio suo illam administraturus, quamdiu voluerit* ... at etiamsi excedit communem et moralem vivendi modum, qui in observatione praeceptorum consistit" [56].

Suárez es más circunspecto: "Dico igitur, statum religionis absolute loquendo, perfectiorem esse statum praelationis infraepiscopalem, vel aequivalentem illi; secundum quid autem et ex quadam hypotesi seu conditione quae moraliter vix adimpletur status illorum praelatorum vel parochorum posse censeri perfectiorem" (ibd.).

Para *Suárez,* el estado religioso es *preferible,* mejor, por la razón propuesta, mirando a la totalidad de la entrega.

¿En qué sentido el estado de los párrocos es mejor? En cuanto a la excelencia de las obras de la cura de almas.

¿Por qué dice esto es casi una hipótesis? Porque aunque las obras sean excelentes, difícilmente el hombre se entrega del todo a ellas; "*quia in eo statu impedimenta perfectionis non sunt ablata, sicut sunt in religioso*" [57].

He aquí una afirmación breve, pero de hondo sentido teológico y psicológico, que nos va a servir de clave para buscar en Suárez la solución al problema contemporáneo.

Comparando los dos estados eclesiástico y religioso, *Suárez* se encuentra constantemente con el hombre y con el "*estado de vida*".

Si el estado tuviese la virtud transformativa en el campo

---

54 L. I., c. XVIII, n. 4.
55 L. I., c. XXI, n 3.
56 L. I., c. XXI, n. 3.
57 L. I., c. XXI, n. 6.

de las costumbres que el carácter sacramental tiene en el orden del sér, la armonía sería de una belleza celestial.

Pero nosotros sabemos que el hombre en todos los estados, en todas las dignidades, queda siempre hombre, consigo y con su libertad.

El estado sacerdotal, el parroquial, el episcopal, cuentan con la fuente de fuerza inagotable del carácter sacramental, que *ex opere operato* les asegura las gracias necesarias para el cumplimiento de las funciones del sacramento.

Pero esta gracia la confieren "*non ponentibus obicem*". Este impedimento, este obstáculo que cierra el cauce de la gracia, ¡qué peso tan terrible en los caminos de la santidad!

Y aquí aparece en toda su grandiosidad la providencial invención evangélica del estado religioso.

Su nota esencial, específica, es ésta: ayudar a los hombres, primero a quitar los impedimentos de la perfección, luego a correr por sus caminos entregados a sus obras características.

Suárez reconoce que el estado sacerdotal es de mayor dignidad que el de los simples religiosos, que el sacerdocio exige mayor santidad que el estado del simple religioso.

Pero se le presenta el problema: ¿conseguirá esta santidad? Depende de una condición: que quite los impedimentos que la impiden en el hombre que es sacerdote. Y esta dificultad existe también en el episcopado, aunque, según Suárez, en menor grado, porque en él las obras de caridad que ha de ejercer son más, encuentra más ocasiones de poner actos heroicos, y las ocasiones de pecar son menores [58].

Si por fin, teniendo esto en cuenta, preguntamos a *Suárez* ¿cuál es el tipo de sacerdote más perfecto?

Nos responde al fin del capítulo que venimos estudiando: el *sacerdote religioso*: porque encierra en sí ambas fuentes de perfección, y dispone quitando impedimentos de la gracia a una cooperación creciente a las mociones divinas, para el ejercicio de la caridad sacerdotal.

Si además quisiéramos averiguar en Suárez cuál sería la función del estado religioso en la vida sacerdotal, nos respondería que era ciertamente perfectiva, en todos sus aspectos. Pero para realizar este estudio tendríamos que adentrarnos en los tratados densos que siguen sobre el estado religioso, y esto nos llevaría demasiado lejos.

Pero no podemos pasar adelante sin recoger en breve los frutos de nuestra investigación sobre la doctrina de *Suárez* sobre la perfección sacerdotal.

---

58 Ibd. n. 7.

1.° Como en Santo Tomás, hay en Suárez verdades que podemos llamar trascendentales y verdades contingentes.

Las primeras tienen sus fuentes en las verdades teológicas de la Revelación cristiana. Las segundas, en las circunstancias jurídicas del tiempo.

Conquista de *Suárez* es habernos mostrado las bases firmes sobre las cuales se ha de asentar la doctrina de la santidad sacerdotal. Su concepto genérico de estados de perfección, su estudio sobre las relaciones entre los dos estados principales: episcopal y religioso, nos permite descubrir en todo sacerdote un escogido por Cristo, por su carácter consagrado a las obras de perfección, al menos de un modo incoativo.

Y aquí se queda *Suárez*. La contingencia del tiempo le impide sacar consecuencias más amplias.

Si Suárez hubiera contemplado la figura jurídica del sacerdote y del cura de almas que nos muestra la actual legislación y jurisprudencia de la Iglesia, las reiteradas enseñanzas de los Papas, desde Pío X acá, hubiera hablado como los Papas. Sus reservas, sus ambigüedades, se deben al factor contingente, que condiciona todo juicio moral sobre lo concreto.

Tengamos en cuenta que uno de los problemas que Suárez tenía que afrontar era el de demostrar que la Compañía de Jesús reunía todas las condiciones esenciales de una Orden religiosa. ¡Tan grandes eran las innovaciones introducidas por San Ignacio!

Hoy el problema es en cierto modo inverso.

Ante las exigencias crecientes de santidad en todos los sacerdotes, ante las exigencias modernas del apostolado sacerdotal, se busca en la práctica y en la teoría la *forma de vida estable,* que satisfaga las exigencias de perfección que al *hombre* exige *el sacerdocio.*

Porque el sacerdocio como tal, da gracia, *exige* perfección, pero no resuelve el problema *de la cooperación del hombre a la gracia.*

Suárez demuestra, en el libro III del tratado que nos ocupa, el origen divino del estado religioso, y su parecer es que los apóstoles y los primitivos sacerdotes, siguiendo el ejemplo de Cristo, abrazaron establemente los consejos evangélicos.

Pues bien, éste es el núcleo permanente y fecundo del estado religioso.

Sus formas de realización van cambiando para adaptarse a las contingencias de los tiempos, desde la estrictamente mo-

nacal hasta las congregaciones modernas, sin más vida común que la dependencia de los superiores jerárquicos.

De este modo han nacido ya formas auténticas de vida religiosa con las notas características del *estado religioso,* al servicio del apostolado diocesano. Así se ha resuelto el problema de ayudar al hombre a quitar los *impedimentos de la perfección* de que habla Suárez.

Y no hay otra manera de resolverlo.

Esto es lo que no tienen en cuenta algunos escritores modernos, que no se dan cuenta de que al huir de la ascesis de los religiosos de lo que huyen es de la ascesis de la Iglesia, que conserva amorosamente las enseñanzas de Jesús "factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis" [59].

ULPIANO LÓPEZ, S. I.

Facultad Teológica de Granada

---

59 Phil., II, 8.

El éxtasis natural en Suárez

Ya que tanto se agitan hoy día los problemas del éxtasis natural, vamos a dar en este artículo, reunido y desglosado del estudio completo de la contemplación en Suárez, lo que enseña él acerca del éxtasis natural.

Antes de entrar en materia, y para orientarse luego fácilmente, conviene recordar que distingue nuestro autor tres tipos de contemplación sobrenatural, de relaciones muy diferentes con nuestro tema.

En la cumbre última, adonde por privilegio singularísimo han llegado y pueden llegar muy contados contemplativos, coloca la visión facial de Dios, en relámpago, durante la vida mortal [1].

Por debajo de esa cima celeste, pero muy alta también, se eleva la contemplación con especies *per se* infusas, de tipo más bien angélico que hecho para hombre mortal, y a la cual suben con gracias especiales muy escasos contempladores, aunque no tan contados como los de la cumbre suprema [2].

Finalmente pone Suárez la clase de contemplación sobrenatural, que, sin ser para todos, es más corriente. En ella, los actos son en sí mismos sobrenaturales; pero el modo y proceso de tales actos es como el de los actos meramente naturales.

No es de este lugar el juicio de semejante clasificación en las formas sobrenaturales de contemplación—eso lo haremos, Dios mediante, al estudiar en conjunto la mística suareciana—; en este artículo resumimos únicamente lo indispensable para ver el ambiente en que se mueve Suárez y el sistema doctrinal en que nos va a dar él sus ideas sobre el éxtasis natural.

---

1 Véase sobre ella, en el libro II *De Oratione*, 16 entero; 17, 1, 5, 6; 19, 2, 4; 20, 7. En adelante, omitiremos la indicación de tratado y libro, siempre que nos refiramos al libro II *De Oratione*.

2 Para ésta léanse 17, 1-6; 18, 2; 19, 4-9; 20, 7.

Poco, y muy de refilón, tendremos que decir en este trabajo acerca de la contemplación por *lumen gloriae*; poco también, y de pasada, sobre la de especies *per se* infusas. Ni una ni otra está especialmente relacionada con el éxtasis natural.

Muy distinto será para la tercera forma, la que se hace, según nuestro autor, "per actus qui, licet in se sint supernaturales, fiunt tamen per species acquisitas et modo illis et intellectui, mortali corpori conjuncto, accommodato"[3]. De ella es de la que principalmente discurre Suárez en los capítulos dedicados al éxtasis; de ella nos hemos de valer nosotros no pocas veces.

¿Por qué así? Por la materia misma y por el método que en ella sigue el Doctor Eximio. Quien no tiene tratado especial aparte para el éxtasis natural; y por eso, aunque repetidas veces se plantea abiertamente tales cuestiones; pero da de ordinario la doctrina, entremezclada con la de la contemplación sobrenatural: "In quo non directe quaeritur an possit fieri tanta suspensio sensuum sine auxilio gratiae, nam si operationes ipsae contemplationis non possunt sine gratia fieri, nec suspensio sensuum fiet sine gratia. Formalis ergo sensus dubii est, an ex vi talis operationis sequatur naturaliter talis abstractio a sensibus: simul tamen tractabimus an ex contemplatione naturali, viribus naturae facta, imo et peccaminosa, possit sequi talis suspensio sensuum connaturaliter"[4]. Aquí nos da él mismo la manera de proceder que tiene nuestro autor en estos capítulos dedicados al éxtasis, del 14 al 20: al hablar del éxtasis sobrenatural, mira juntamente al natural.

Al reunir ahora nosotros cuanto acerca del éxtasis natural enseña de esta manera Suárez, habremos de entresacar: *a*), lo que exprofeso y explícitamente dice él sólo para el éxtasis natural, lo cual ya se entiende y no reclama advertencias especiales de método; *b*), lo que en el éxtasis sobrenatural es común con el natural, y esto sí pide algunas aclaraciones metodológicas.

En el éxtasis sobrenatural hay cosas debidas a ese carácter superior suyo, intrínsecamente sobrenatural, las cuales en manera alguna se pueden aplicar al éxtasis natural. No es difícil distinguir tales cosas, y las hace notar a sus tiempos nuestro autor: v. gr., para el carácter de la causa extrínseca determinante, 19, 24 y 30 al fin; para la preparación remota del éxtasis, 19, 26, etc.

Otras cosas hay en el éxtasis sobrenatural que, al menos

---

3 17, 4.
4 15, 3.

a juicio de Suárez, se deben pura y simplemente al modo natural de nuestras facultades. Con frecuencia lo recalca expresamente con frases como "Ex vi talis operationis", "an hujusmodi extasis eveniat in contemplatione naturaliter ex vi propria operationum in quibus contemplatio consistit", etcétera, pocas veces pasa sin indicarlo; pero son cosas por sí mismas muy obvias. Estas cosas, debidas, no al carácter sobrenatural, sino al modo natural de nuestras facultades, las da Suárez por comunes al éxtasis natural y como tales las debemos traer aquí nosotros, pues sin ellas no es posible ofrecer al lector el pensamiento integral del Doctor Eximio acerca del éxtasis natural. Como hemos de ir alegando los textos mismos, podrá el lector ir viendo él por sí la legitimidad de nuestras citas y de nuestro método.

En el orden de las cuestiones, hemos seguido el mismo que lleva en ellas Suárez, sin más que una alteración. Para no repetir inútilmente cosas, y por la trabazón tan íntima que entre sí tienen, hemos puesto seguidos los puntos de la libertad de entendimiento y voluntad en el éxtasis.

He aquí el orden de las cuestiones:

A) Sentidos corporales en el éxtasis natural.
   - I. La imaginativa.
   - II. Sentidos exteriores.

B) Las demás facultades orgánicas en el éxtasis natural.
   - III. El apetito sensitivo.
   - IV. La potencia motriz.
   - V. La vegetativa.

C) El éxtasis natural en sí mismo.
   - VI. Libertad y éxtasis natural.
     - *a*) Libertad en el conocimiento.
     - *b*) Libertad en la voluntad.
   - VII. Proceso del éxtasis natural.
   - VIII. Realidad y posibilidad del éxtasis natural.
   - IX. Conclusión.

A) Sentidos corporales en el éxtasis natural

I. *No hay éxtasis natural que suprima la cooperación de la imaginativa.*

Que no pueda, naturalmente, darse éxtasis en que obre el entendimiento solo, sin rastro de imagen concomitante en la fantasía, lo asienta Suárez desde el principio, siguiendo en

esto a los Santos Padres y a los escolásticos. "Quod ergo attinet ad priorem quaestionem, intellectam de omni operatione sensus interni et externi; dicendum est primo, naturaliter fieri non posse ut homo, in hac vita rapiatur ad veram Dei contemplationem per intellectum, nihil omnino cooperante per sensum, neque internum neque externum" [5].

Después de las autoridades, que encabeza Santo Tomás, aduce la causa: "Fundamentum est illud Aristotelis, 3 *de Anima*: *Necesse est intelligentem phantasmata speculari.* Ex quo habetur illud philosophicum principium: intellectum hominis conjunctum, naturaliter operari non posse, quin simul phantasia cooperetur", e indicada la prueba de experiencia, que conocían los antiguos, concluye: "Est ergo, naturalis dependentia inter intellectum conjunctum et phantasiam: ergo naturaliter non potest homo elevari ad contemplationem naturalem intellectualem, sine cooperatione phantasiae" [6].

Este principio, fundamental, como se sabe, en la psicología escolástica, y confirmado de lleno por la psicología experimental moderna, no lo aplica Suárez únicamente a la contemplación natural, sino que expresamente lo afirma también de la contemplación sobrenatural: "Intelligimus ergo, etiam cum ordinario auxilio gratiae, non posse naturaliter fieri, id est, secundum modum naturae consentaneum. Gratia enim, licet elevet naturam ad operationes supernaturales, tamen, secundum legem ordinariam, servat modum operandi consentaneum naturae, quoad fieri potest, et ita non elevat intellectum ad operationem supernaturalem, nisi movendo etiam phantasiam, ut illi subministret, prout potest [7].

Continuamente, y en sus diversas formas, maneja y aplica Suárez el principio de la cooperación necesaria entre la imaginativa y el entendimiento en todo conocer natural y sobrenatural nuestro de esta vida que no sea milagroso: ya es la simpatía natural de ambas potencias [8]; ya la radicación en la misma alma [9]; ya es la ayuda positiva que presta al entendimiento la imaginativa [10]; ya el arrastrar consigo el entendimiento a la imaginación, sobreentendiendo las razones o aduciendo alguna de ellas [11].

Por estas indicaciones y citas, bien se ve que no cede Suá-

---

5 14, 3.
6 14, 3.
7 Ib.
8 14, 4 al fin; 17, 11 al fin.
9 15, 6.
10 14, 6 al medio; 15, 6 poco después de la mitad; 17, 11 al fin, etc.
11 14, 7; 15, 6, etc.

rez a ningún escolástico en la claridad y firmeza de este principio, como tampoco en la lógica de sus consecuencias teóricas y prácticas.

a) *Será milagroso todo éxtasis y toda contemplación en que no coopere nada la imaginativa.*

b) *No está en poder humano, en esta vida, ni poner ni empezar siquiera semejante modo de contemplación.*

Ambas consecuencias fluyen por sí mismas del principio, y ambas las saca expresamente Suárez y las aplica continuamente en estos capítulos sobre el éxtasis. "Tertio addendum est hunc modum elevationis et contemplationis (el que suprime toda operación de la imaginativa) non posse ducere originem propriam et quasi physicam ex operatione ipsiusmet hominis, cooperantis etiam divinae gratiae. Probatur quia ille modus operandi est omnino supra naturam, non solum quoad gradum operationis (en la contemplación sobrenatural), sed etiam quoad modum operandi: non ergo potest inchoari ab homine" [12].

Hasta en el caso en que se obrara el éxtasis sin cooperar entonces la imaginativa, pero usando el entendimiento especies sacadas antes por los sentidos y no especies *per se* infusas, aun entonces tendría que suplir milagrosamente Dios la cooperación suprimida de la fantasía.

Asienta Suárez, con todos los teólogos, que puede elevar Dios milagrosamente la mente humana en esta vida a contemplar lo inteligible sin cooperación de sentido alguno ni interno ni externo; porque siendo en sí, no intrínseca ni esencial, sino debida a la unión sustancial de alma y cuerpo en esta vida, la cooperación de la imaginativa con el entendimiento, puede estorbarla Dios y confortar al entendimiento para que obre solo, sin concomitancia de sentido externo ni interno. Puesto el fundamento, lo va aplicando a la visión clara de Dios en esta vida, a la contemplación por especies infusas y finalmente a nuestro caso, a la contemplación con especies naturales y adquiridas antes por vía natural: "Imo, tertio etiam modo potest hoc contingere, sine infusione scientiae per se infusae, per solam elevationem intellectus ad utendum speciebus a sensibus acceptis, sine actuali cooperatione phantasiae: nam hoc etiam non repugnare probat ratio supra facta" [13], "licet de usu et de tali divina operatione non constet" [14].

---

12 14, 6.
13 14, 4.
14 14, 5.

Con igual firmeza mantiene Suárez la imposibilidad natural del éxtasis sin cooperación ninguna de la imaginativa, para el caso en que empezada la contemplación sobrenatural al modo ordinario y connatural de esta vida, suba luego a tal punto que se produzca sin milagro la contemplación extática hasta tal fuerza intelectual, que se suspenda la cooperación de la imaginativa durante tal éxtasis. "At vero si contemplatio fiat alio modo magis proportionato naturae, et cum aliqua cooperatione specierum acquisitarum et naturalis virtutis intelligendi, saltem quoad apprehensionem objectorum, de quibus ferendum est judicium, tunc certius est non posse fieri ex vi talis contemplationis totalem abstractionem a sensibus etiam internis, quantumcumque crescat et intendatur ipsius intellectus attentio. Hoc aperte sequitur ex prima supra posita resolutione, quia quoties intellectus conjunctus operatur per species acquisitas, naturali necessitate fit conversio ad phantasmata; ergo nunquam potest, vi illius operationis, quantumvis intensae et attentae, suspendi operatio saltem phantasiae [15].

Ni admite la pretensión de que, aunque así sea normalmente, cabe la excepción cuando llega a ser excesivo el esfuerzo de la naturaleza; porque a eso responde Suárez por duplicado, primero negando fundamento a tal supuesto, y segundo: "Denique ratio potius ostendit contrarium; quia si intellectus operatur per species acquisitas et modo illis connaturali saltem quoad apprehensionem; necesse est ut aprehendat vel materialia vel res spirituales cum aliqua habitudine vel proportione ad res materiales, quia cum illae species a phantasmatibus acceptae sint, non possunt aliter representare. Ergo ex natura rei, talis contemplatio intellectus potius excitabit operationem phantasiae quam illam impediet" [16].

Queda todavía apelación al motivo de lo limitado en la atención y en la potencia, pues concentradas ambas con toda su energía en un punto, no les resta capacidad para aplicarse a otro; pero también este efugio lo cierra aquí Suárez. Porque valdría, si fueran operaciones que mutuamente se estorbaran en la potencia, o si la atención a una impidiera atender a la otra: "At in praesenti, non est ita; quia talis attentio intellectus potius excitat et applicat phantasiam, et talis operatio phantasiae juvat et facilitat apprehensionem intellectus: nam, cum fiat ad modum phantasmatum, eo facilius fit, quo phantasia in actu secundo et vitali modo offert intellectui res in phan-

15 17, 7 al principio.
16 17, 7 al fin.

tasmatibus quasi in actu primo repraesentatas: ergo cessat omnis ratio mentalis suspensionis" [17].

Con esto se afianza más Suárez en que "si Deus interdum illo modo suspendit operationem phantasiae, id facit ex speciali dispositione providentiae suae...; non tamen id facit, quia naturaliter sequatur illud phantasiae impedimentum ex vi solius actus contemplationis..." [18].

Como por otra parte juzga nuestro autor que jamás se puede tener certeza, ni por síntomas exteriores ni por la experiencia interna, de que ha obrado Dios tal suspensión de la imaginativa, concluye: "Quapropter nulla ratione potest cum fundamento affirmari, ex vi contemplationis hujus vitae, sequi aliquando talem extasim, quae operationem phantasiae omnino impediat" [19].

Al estudiar el éxtasis sobrenatural y la contemplación infusa con la ligadura de las potencias en el primer estadio, veremos lo que son y lo que valen en mística sobrenatural estos raciocinios de Suárez; ahora que sólo estudiamos el éxtasis natural, hemos de aprobarlos de lleno en nuestro terreno y añadir que la psicología experimental moderna viene a la conclusión de que, al suprimirse toda operación en la imaginativa, no queda naturalmente sino el aideísmo total, la supresión completa de todo conocimiento en el entendimiento.

II. *No requiere milagro especial la enajenación de los sentidos externos.*

Si de la cooperación de la imaginativa pasamos al uso de los sentidos externos, cambia por completo la cuestión, y cambia también la solución dada a sus problemas por el Doctor Eximio.

En la enajenación de los sentidos externos distingue Suárez dos clases: la actual, que es el mero no sentir de presente por ellos, y la aptitudinal, o impotencia para usar de los sentidos exteriores [20].

a) *La enajenación actual.*

Que sea, naturalmente, no sólo posible, sino realidad cotidiana, la suspensión de los sentidos externos, de suerte que nada entre por ellos cada vez que se concentra la mente, ab-

17 17, 8.
18 17, 9 al principio.
19 17, 9 al fin.
20 14, 7.

sorta en meditación profunda, lo da por conocido Suárez en la experiencia más trivial, y lo fundamenta en la independencia que de los sentidos exteriores tienen la mente y la imaginación; en el estorbo que, para la atención interior concentrada, producen las impresiones de los sentidos externos: en la tendencia espontánea a prescindir de ellos siempre que quiere uno recogerse intensamente a pensar y discurrir consigo sobre un punto; finalmente, en lo limitado de las energías anímicas, que han de disminuir en los demás sectores para obrar potentes en uno solo, o se desparraman sino e impiden con ello toda concentración profunda[21].

No es personal de Suárez, sino general de los antiguos esta manera de interpretar la experiencia diaria en los casos de atención muy concentrada: ni es menester detenernos en las correcciones que a este parecer impone la psicología experimental y especialmente el subconsciente. Sabido es que las razones alegadas aquí por Suárez, al estilo de sus anteriores y contemporáneos, valen, sí, para la atención y para la incorporación inmediata de lo recibido en los sentidos, a la síntesis personal del yo; pero no prueban la ausencia verdadera de las sensaciones exteriores, las cuales, estando sanos los sensorios y despierto el sujeto, siguen entrando en la subconsciencia con toda normalidad.

Contra lo que pensaban los antiguos, no basta la concentración más potente para suspender las percepciones de los sentidos exteriores: se requiere o sueño, o enfermedad, o milagro, o tal vez esa inconciencia total con que confunden ciertos psicólogos el éxtasis verdadero.

b) *La enajenación aptitudinal.*

Aquí no es simplemente el que nada sientan de hecho, sino el estar los sentidos exteriores tan ligados, que no pueden sentir, ni aunque obren sobre ellos las excitaciones más proporcionadas y potentes[22].

Esta enajenación aptitudinal o de impotencia la afirma Suárez sólo cuando concurren en la contemplación dos circunstancias: que sea muy vehemente la contemplación y que en ella acompañe al entendimiento la imaginativa[23].

---

21 14, 8.

22 14, 7.

23 Para Suárez no lleva consigo naturalmente éxtasis ninguna contemplación a que no concurra la imaginativa; y sólo por milagro le producirán la contemplación con especies *per se* infusas y la visión clara

Sin ambas, juntas, no será natural la enajenación total por impotencia de los sentidos exteriores; con ellas es naturalmente obligado tal enajenamiento, no sólo en cuanto al no sentir de hecho, sino en cuanto al no poder sentir nada a través de ellos. "Secus vero est de extasi quoad solam suspensionem sensuum exteriorum; nam haec interdum sequi potest ex vi contemplationis intellectualis, non solum quoad actualem sensationem, sed etiam quoad aptitudinalem: quia prae nimia attentione interiori, anima omnino destituit sensus exteriores. Hoc autem non contingit in contemplatione illa, per quam anima elevatur divinitus ad operandum sine phantasmatibus: nam de hac potius ostensum est quod, licet sensum non requirat, nullo tamen modo impedit positive illorum operationes. Fit ergo per illam contemplationem, quae est cum dependentia a phantasmatibus: nam, si illa est nimis attenta, totas vires animae per intellectum et phantasiam applicat, nihilque influit neque spiritus vitales (elementos bioeléctricos, diríamos hoy) mittit ad sensus externos, et ita privantur operatione et aptitudine ad operandum. Et hoc maxime contingit in contemplatione supernaturali, quae ferventem amorem divinum habet adjunctum, ut probant adducta in c. 15"[24].

Tres capítulos de explicación requiere este pasaje suareciano: por qué con las dos condiciones dichas ha de ser natural el enajenamiento aptitudinal, por qué sin ellas no lo es, qué encierra ese "maxime" de la cláusula final.

1.º *El "maxime" del punto último.*

No menos de tres cosas contiene ese "maxime" en este pasaje:

a) El principio aquí asentado es general, porque lo que estudia Suárez es ante todo "an hujusmodi extasis eveniat in contemplatione, naturaliter, ex vi propria operationum in quibus contemplatio consistit", "an ex vi talis operationis sequatur naturaliter talis abstractio a sensibus"[25]. Se trata, pues, de indagar el principio general por las causas íntimas y no meramente un caso particular, aunque se tome como típico. por

---

de Dios por comunicación en relámpago del *lumen gloriae* durante la vida mortal. Como ambos temas caen ahora fuera de nuestro campo, los dejamos para otros estudios y remitimos al lector a los c. 16 y 17 de este mismo libro II *De Oratione*.

24 17, 10.

25 15, 3.

su excepcional importancia, el de la contemplación sobrenatural.

b) Pretende también aquí nuestro autor fundar a la vez su doctrina para el éxtasis natural, y así lo advirtió antes expresamente: "Simul tamen tractabimus an ex contemplatione naturali, viribus naturae facta, imo et peccaminosa, possit sequi talis suspensio sensuum connaturaliter" [26].

c) Se refiere también el "maxime", y no en menor grado, al amor ferviente de Dios, pues ese amor, sí acompaña y puede ser causa del enajenamiento, pero no es indispensable para el éxtasis; pues con otros autores, y apoyados en Santo Tomás, admite Suárez "hoc genus extasis sequi posse ex vi naturalis contemplationis, etiam si fiat per solam speculationem, sine affectu" [27].

2.° *Por qué con las dos condiciones puestas ha de ser natural el enajenamiento aptitudinal.*

Es consecuencia de principios ya conocidos en nuestra exposición e indicados de nuevo aquí por Suárez. Interviniendo la imaginativa, es claro que obra el alma con la virtud sensitiva; siendo tan vehemente la contemplación, ha de obrar con toda su energía sensadora, y por tanto no restan fuerzas para los otros sentidos; los cuales, ya lo hemos visto antes, no son ni necesarios ni favorecedores, sino estorbo a la tensión suma de la imaginativa. Es decir, se cumplen aquí todos los requisitos para que lo limitado de la potencia, aplicada sobre un punto—la imaginativa—con toda su eficiencia, haya de abandonar los demás puntos de su campo de acción—los sentidos externos—, los cuales se hallan aquí en condiciones opuestas a las de la imaginativa en relación con el entendimiento.

He aquí por qué, según la explicación de Suárez, la potencia vehemente de la contemplación exige y favorece el concurso de la imaginativa e impone no sólo la inacción, sino la impotencia inmediata de obrar a los sentidos externos.

3.° *Por qué sin estas condiciones no es connatural el enajenamiento de los sentidos.*

La razón la da Suárez al tratar de la visión facial en relámpago, por privilegio especial, durante la vida, y al hablar

---

26 15, 3 al fin.
27 15, 6.

de la contemplación por especies *per se* infusas. En ambos casos no concurre la imaginativa, y por tanto, no quedan ocupadas las energías sensadoras; más aún, no obra el entendimiento con sus fuerzas naturales, sino con otras sobreañadidas sobrenaturalmente, y consiguientemente, tampoco se gastan en tales contemplaciones los recursos naturales del alma para entender y atender. Por eso defiende Suárez que en tales contemplaciones el éxtasis no es ni necesario ni natural, sino que ha de ser milagroso cuantas veces ocurra.

También aquí hemos de ceñirnos a juzgar la teoría y razonamientos de Suárez en orden al éxtasis natural: sea, pues, el que sea nuestro juicio sobre estas doctrinas del Doctor Eximio en relación con la contemplación sobrenatural en sus varios grados y clases, en el terreno del éxtasis natural, nos parecen justas y acertadas en sí mismas, y las reservas que pudiéramos nosotros poner, ya veremos luego, en la tercera sección de nuestro estudio, cómo las pone también el mismo Suárez.

Terminado ya el análisis de los sentidos corporales en el éxtasis natural, pasamos a la sección segunda, para ver qué nos dice nuestro autor sobre las demás potencias orgánicas.

B) Las demás potencias orgánicas en el éxtasis natural

Siguiendo los pasos de Suárez veremos qué nos dice primero sobre el apetito sensitivo, luego sobre la fuerza motriz y finalmente sobre la vegetativa. Más corta será esta sección que la anterior, pues van ya adelante los principios que se han de aplicar ahora y no requieren nuevos desarrollos.

III. *Como la imaginativa, así también obra el apetito sensitivo en el éxtasis natural*

Notaremos sólo este punto, sin pararnos gran cosa en él, como mera trasposición que es de lo dicho acerca de la imaginativa. "Sicut enim comparatur intellectus ad phantasiam, ita et voluntas ad appetitum sensitivum; radicantur enim in eadem anima, habentque inter se subordinationem, sibique invicem deserviunt. Et ideo sicut contemplationi humanae, quae naturali modo fiat, cooperatur phantasia, ita spiritualem seu rationalem affectum, qui in ea excitatur, comitatur suo modo

appetitus sensitivus, per se loquendo et seclusis impedimentis" [28].

Téngase, pues, por repetido para el apetito sensitivo todo lo antes dicho sobre la imaginativa: pues obrando ésta, ofrece su conocimiento proporcionado al apetito, para que él también tienda a su objeto; y la voluntad le atrae e impele a obrar con ella, por la mutua unión de ambos y por la ayuda que en el apetito encuentra la voluntad. Tanto, que—lo recuerda aquí Suárez, citando a Santo Tomás—las almas en el Cielo desean comunicar al cuerpo, en la forma a él posible, el gozo que disfrutan ellas en Dios [29].

Por lo mismo, el éxtasis del apetito sensitivo en la contemplación lo interpreta Suárez "non ideo dictum quia contemplatio impediat motum omnem appetitus sensitivi, sed quia impedit ne appetitus feratur in ea objecta inferiora in quae naturaliter inclinatur; sed ut elevetur aliquomodo ad divina, quae ipsum appetitum superant: et ideo, quando ad illa fertur, dicitur extasim pati, non quia operari desinat, sed quia quodammodo extra se supra se fertur". Para Suárez, pues, el apetito sensitivo, "suo modo in omni oratione mentali locum habet, quantum est ex parte sua, si ex parte corporis vel aliunde, non sit impedimentum" [30].

Dicho se está que en la mística sobrenatural está sujeto el apetito sensitivo a los mismos límites que tiene la imaginativa; pero no son de este lugar; y en lo que toca al éxtasis natural, son muy acertadas las afirmaciones referidas de Suárez [31].

IV. *La potencia motriz en el éxtasis natural*

Aplicando aquí los principios ya conocidos, nos dice Suárez de la potencia motriz que será inhibida o no en el éxtasis, según que estorben o favorezcan sus actos a la contemplación, y lo declara con el ejemplo de la lengua [32]. Que así sea en el éxtasis natural no es cosa clara; pero discutir ahora el problema nos obligaría a entrar en cosas intrincadas de mís-

---

28 18, 1.
29 18, 2.
30 18, 3.
31 Por no relacionarse especialmente con el tema del éxtasis natural, omito ahora cuanto añade Suárez sobre la devoción sensible, sobre la aridez y sus causas, sobre los modos que tiene para colaborar con la voluntad el apetito sensitivo durante la sequedad sensible. Puede verse tan breve como denso, en 18, 4.
32 18, 5.

tica, sin mayor utilidad ahora para nuestro artículo; ampliamente haremos nuestra crítica al estudiar la mística de Suárez.

V. *La vegetativa o biológica en el éxtasis natural*

Tampoco haremos aquí otra cosa sino insinuar el criterio de Suárez. Distingue en las operaciones biológicas lo que depende más o menos directamente de elementos sensitivos y lo que de ellos está completamente desligado. Para lo segundo no admite influjo alguno perturbador por parte del éxtasis mismo, pero sí para lo primero.

Sin detenernos a las precisiones o enmiendas que a la concepción biológica de Suárez y sus contemporáneos podrían hacer los técnicos modernos, bástanos ahora a nosotros recoger el impedimento real que puede causar el éxtasis natural en los procesos biológicos y sus fundamentos obvios en la experiencia, no sólo de los éxtasis sobrenaturales, sino de toda oración mental, de todo trabajo intelectual intenso y de toda emoción singularmente viva.

¿Hasta dónde pueden alcanzar los trastornos biológicos del éxtasis natural? Sólo indirectamente, a poder de tiempo y de alteraciones que acaben por privar al cuerpo de las disposiciones esenciales para la vida; sólo así, y no directamente por la violencia y fuerza misma del éxtasis natural, podría él acarrear la muerte. Así juzga, y con sobrada razón, el Doctor Eximio. "Quod vero quidam dicunt, talem esse posse vim contemplationis ut animam realiter a corpore separet, naturaliter contingere non potest, nisi per discursum temporis materialiter ita alteretur corpus, ut dispositionem necessariam ad unionem cum anima amittat: supernaturaliter autem fieri a Deo potest; non tamen ex vi contemplationis solius, nisi corpus etiam immutetur vel Deus aliquid supernaturale adjungat. Quod autem quidam dicunt, virtute daemonis fieri ut in ejusmodi raptu, anima separetur a corpore et postea iterum uniatur, commentitium est et contrarium veritati fidei, quae docet solum Deum posse animam semel a corpore separatam, iterum illi unire" [33].

C) El éxtasis natural en sí mismo

Terminado el estudio de las potencias orgánicas en el éxtasis natural, vamos a entrar en el hecho íntimo mismo y va-

[33] 18, 6 y 7.

mos a ver qué nos dice Suárez de la libertad en él, del proceso propio del éxtasis natural, y finalmente de su existencia y posibilidad en el orden meramente natural.

VI. *La libertad en el éxtasis natural*

El ser la libertad condición necesaria para el acto plenamente humano, responsable y meritorio, le lleva al Doctor Eximio a estudiar el punto de la libertad en el éxtasis. También aquí atiende él principalmente al sobrenatural; pero nosotros iremos entresacando y juzgando lo que de paso va diciendo para el éxtasis natural.

Como él, trataremos primero de la libertad al poner los actos del entendimiento, y luego veremos la libertad en los actos de la voluntad.

a) *Libertad del conocimiento en el éxtasis natural.*

Aunque propia del querer, se aplica también la libertad al conocer, cuando uno por sí se pone a pensar una cosa, fija o aparta de ella la atención a su voluntad, da su juicio en pro o en contra. Preguntar, pues, por la libertad del conocer en el éxtasis natural es preguntar si obedece al libre albedrío en ese embebecerse como fascinada la mente, que anula los sentidos exteriores y clava la imaginativa en el objeto extasiador. Una en pos de otra, vamos a ver qué respuesta da Suárez a estas preguntas [34].

1.ª *Libertad para entrar en el absorberse extático.*

Proceder por libre albedrío para entrar en la absorción extática se puede concebir de dos maneras: inmediata y directamente, o remota e indirectamente. Es directa e inmediata si de propósito, y queriendo alcanzar el éxtasis, se pone uno a concentrar la mente, con la vehemencia necesaria para enajenarse de los sentidos. Remota e indirecta es si, puesto a pensar intensamente una cosa, se va embebeciendo en ella el entendimiento, se va deliberadamente complaciendo y cebando en ella la voluntad, y así, dejándose llevar hasta el éxtasis, ya sobrevenga el enajenamiento antes que lo prevea uno, ya lo

34 19, 1.

vea venir, especialmente si, por experiencias anteriores, se da cuenta del final a que le va conduciendo atención tan vehemente [35].

1) Que pueda nacer el éxtasis directa e inmediatamente del libre albedrío, con ponerse uno aposta a determinar el enajenamiento, lo rechaza Suárez con diferente censura, según se trate del natural o del sobrenatural. En el sobrenatural, lo da por naturalmente imposible, y en sí mismo, por vano, soberbio y contraproducente. "Voco autem directam et proximam, quae fit per hunc actum: —Volo cum tanta attentione mentis de Deo considerare, ut nihil aliud cogitare vel sentire valeam—, quod perinde est ac dicere: —Volo in extasim rapi—. Hanc ergo motionem judico non solum vanam et praesumptuosam, sed etiam naturaliter impossibilem: quia non subjicitur attentio animae applicationi voluntatis, ut possit efficacitate sua directa, totam colligere ad unum actum unius facultatis et a caeteris facultatibus illam abstrahere ut moveri non possit, etiamsi objecta proponantur sufficienter ad movendam illam, sicut in raptu seu extasi fit. Imo, illamet motio et desiderium illius vehementis applicationis intellectus, potest mentem distrahere et impedire ne tam attente de Deo cogitet, sed de suamet attentione et conatu sollicita sit" [36].

Atinada es, sin duda, y fruto de experiencia, la observación final, como es justa la censura de vanidad y presunción. En cambio, la impotencia inmediata para, de propio intento, provocar el éxtasis, es, sí, cierta en el éxtasis sobrenatural, pero aun habría de completarse con algunos pormenores para quedar redondeada y con entera justeza.

Menos categórico es nuestro autor al tratar del mismo punto para el éxtasis natural. "Unde etiam in hoc genere attentionis verisimilius credo non esse in potestate voluntatis nostrae, directe et (ut ita dicam) in actu signato, applicare animam ut tam vehementer interius attendat, quod se abstrahat omnino ab externis sensibus: nam hic modus motionis videtur tam violentus, ut non sit in potestate directa voluntatis" [37].

Aquí sólo dice que *parece*, que *cree es más verosímil*. ¿Por qué esa diferencia de censuras y certezas? Ciertamente que el éxtasis sobrenatural no suprime ninguna de las dificultades propias del natural y añade otras nuevas, ajenas al éxtasis natural: algunas las veremos en seguida notadas por Suárez mismo. Con todo, la razón alegada antes para dar por imposi-

35 19, 23 al principio, 25 y 26.
36 19, 25.
37 19, 30 poco antes de la mitad.

ble el abocar al éxtasis por la eficacia directa de la voluntad, no vale menos en el éxtasis natural; ni es tampoco menos eficaz para distraer, en uno que otro género de éxtasis, la atención a su propio conato, deseo y esfuerzo. ¿Nos dará la clave para censuras tan distintas otro elemento que para la atención extática requiere Suárez en la natural y en la sobrenatural?

Poco antes del primer texto recién alegado, había dicho ya: "Dico ergo, quando intellectus rapitur ad hunc contemplationis actum, ita ut totam attentionem animae absorbeat, illamque abstrahat ab omni operatione sensuum externorum, tunc verisimilius esse talem actum fieri per influxum divinum inferentem necessitatem intellectui ad operandum et attendendum tali modo; quia non videtur voluntas posse suo affectu et motione, tam vehementer applicare intellectum ad operandum, ut experientia satis ostendere videtur: ergo quando tam vehementer applicatur, est ex motione alicujus causae extrinsecae, qua in praesenti non est nisi Deus; tum quia tractamus de sancta et divina contemplatione, tum etiam quia abstractio illa incipit ab intellectu, non a sensu etiam interno: attentio enim superioris rationis secum rapit internum sensum, ut sibi cooperetur quantum necesse est, et impedit omnem aliam cognitionem et externorum sensuum operationes: solus autem Deus potest hoc modo immediato movere intellectum" [38]. Así, pues, no basta la eficacia de la voluntad para imponer tan intensa atención que enajene, y es menester otra causa extrínseca a entendimiento y voluntad: esa causa en el éxtasis sobrenatural es Dios solo, y, ya se entiende, Dios soberanamente libre para determinar o no el éxtasis.

Veamos ahora el pasaje correspondiente para el éxtasis natural. "Quocirca, si interdum hoc naturaliter fit (el éxtasis), magis credo incipere a phantasia et a magna applicatione ejus, concurrente humore aliquo tenaci et forti, ut solet esse melancholia, quam a superiori applicatione intellectus... Itaque hoc genus abstractionis a sensibus vix fit sine interventu alicujus causae extrinsecae, et actus ipse intellectualis attentionis tam vehementis vix unquam est liber; sed quando ad illum gradum pervenit, semper intercedit causa aliqua necessitans, saltem ex parte phantasiae, ut explicatum est" [39].

Comparando ambos pasajes, vemos una lucha íntima en el entendimiento del Doctor Eximio, quien se siente claramente impulsado a la afirmación categórica de la impotencia en

---

38 19, 24.

39 19, 30 poco después de la mitad.

la voluntad para provocar por su sola eficacia el éxtasis sin otra causa extrínseca; pero a la vez hay otra razón que le hace vacilar y pone en su pluma palabras atenuantes con matices de incertidumbre. Esta segunda razón pesa más en el éxtasis natural, y por eso nunca llega Suárez, al hablar de él sólo, a frases tan resueltas como al tratar del éxtasis sobrenatural. Más adelante habremos de estudiar a fondo estas vacilaciones y sus fundamentos verdaderos. Quedemos ahora en que para Suárez no puede, por su solo albedrío, determinar directa e inmediatamente el éxtasis la voluntad humana.

2) ¿Lo puede al menos por influjo remoto e indirecto? No halla en esto Suárez tanta dificultad; pero tampoco deja de encontrarla también y fuerte. Tanto, que no acaba de resolverse ni en pro ni en contra; aunque más propende a negarlo. Recojamos y comparemos los textos fundamentales del problema para ambas clases de éxtasis.

Del sobrenatural nos dice: "Existimo tamen nunquam perveniri ad tam perfectam mentis attentionem in his actibus supernaturalibus, sine multis gratiis et illustrationibus praevenientibus: quibus positis, necessitate quadam intellectus tam vehementer rapitur: neque fortasse sine illis posset tam intense applicari, etiam cum ordinario gratiae concursu; quia revera hic modus operandi valde elevatus est et supra vires hominis in corpore mortali" [40]. Salvando, como es evidente, la suprema libertad de Dios para dar estas gracias, aun fuera del orden normal y acostumbrado en las ascensiones místicas, y teniendo en cuenta la moción inmediata de Dios, que, según acabamos de ver, pide Suárez para fijar extáticamente al entendimiento, sólo nos queda ahora notar el contraste entre aquel *fortasse* y el *revera*, que tan de cerca le sigue; ambos juntos nos vuelven a presentar la misma lucha entre elementos de juicio claros y contradictorios.

Al hablar del éxtasis natural, requiere también su preparación y adiestramiento. "Nihilominus credo illud genus naturalis raptus multum posse dependere ex dispositione phantasiae et ex consuetudine ac delectatione quam usitata speculatio secum affert. Et ideo fortasse interdum potest esse talis dispositio phantasiae, tantaque consuetudo cum delectatione adjuncta, ut, eo ipso quod voluntarie applicatur ad considerandum vel meditandum, ab ipsis objectis vehementer feratur et procedat usque ad extasim. Quocirca, si interdum hoc natura-

40 19, 26 al fin.

liter fit..." [41]. Henos, pues, ante las mismas vacilaciones, con el *credo multum posse pendere,* con el *fortasse interdum potest esse,* con el *quocirca si interdum hoc naturaliter fit;* frases cuyas dudas refuerzan de nuevo las posteriores, ya citadas también en el punto anterior, a saber: "Itaque hoc genus abstractionis a sensibus vix fit sine interventu alicujus causae extrinsecae et actus ipse intellectualis attentionis tam vehementis vix unquam est liber; sed quando ad illum gradum pervenit, semper intercedit causa aliqua necessitans..."

No se atreve a zanjar con certidumbre este punto el Doctor Eximio, y así lo habremos de dejar también nosotros hasta examinados, al fin de nuestro trabajo, los motivos de sus dudas.

2.ª *Libertad para prolongar el éxtasis natural.*

Hemos llegado al éxtasis; pero, aun venidos a él por causa extrínseca y necesitante, ¿podremos luego continuar a nuestro placer la tensión enajenadora? Nada nos dice aquí de ello nuestro autor, por suponer ya conocido cuán cortos son los momentos que puede durar el éxtasis natural [42].

3.ª *Libertad para cortar la suspensión extática.*

Aunque directamente tampoco nos responde Suárez a esta pregunta, podemos dar por segura esta potestad en el natural, ya que expresamente la afirma para el éxtasis sobrenatural y en forma que abarca toda clase de éxtasis: "Ad argumenta in principio posita, imprimis generatim dicitur, contemplationem, etiam intensissimam, ordinarie non esse tam necessariam, etiam quoad actum intellectus, quin sit in potestate voluntatis cessare et suspendere illam, juxta id Canticorum 8, 4: —Adjuro vos, filiae Jerusalem, ne suscitetis, neque evigilare faciatis dilectam, donec ipsa velit—. Ita exponente Bernardo, serm. 52 *in Cantica*" [43].

Tal es efectivamente la interpretación de San Bernardo en el sermón 52 *in Cantica* [44], pero a ninguno versado en mística

---

41 19, 30 por la mitad. La continuación la dimos en el punto anterior.

42 10, 11-13.

43 20, 12 al principio.

44 ML 183, 1029-1033.

se le ocultarán hoy las objeciones contra esta afirmación para el éxtasis sobrenatural, y en el natural mismo, es claro que depende todo del grado de fijeza con que está clavada la atención en el objeto extasiador, ya que, inhibidos los sentidos exteriores, no puede ayudarse de ellos para sacudir fuera el entendimiento. ¿Alude a eso Suárez al decir "ordinarie non esse tam necessariam"?

4.ª *Libertad para volver al éxtasis natural.*

Aunque las primeras veces no pueda por sí sola la voluntad concentrar toda la atención con la vehemencia que requiere el éxtasis natural, ¿podrá hacerlo después de adquirido hábito y facilidad? Nada nos responde Suárez. ¿Podría aplicarse de algún modo a nuestro caso lo que enseña para la contemplación por especies infusas? Distingue allí el mismo infundir el hábito de ciencia infusa, que no es libre, y el uso habitual de la ciencia infundida, que sí está en manos de la libertad [45]. ¿Nos diría aquí, por modo semejante, en el éxtasis natural, que una vez adquirida cierta facilidad para enajenarse, puede luego usarla uno más a su voluntad? A juzgar por lo que luego hemos de ver sobre los éxtasis de Restituto, narrados por San Agustín, y sobre otros casos [46], bien pudiera ser que admitiera Suárez, en algún grado al menos, el uso libre del hábito extasiador en lo natural. Pero dejemos a un lado estas adivinaciones, ya que la historia antigua y contemporánea nos enseña harto elocuentemente cuán fácil y cuán frecuente es equivocarse al atribuir a otros conclusiones que creemos seguras de sus principios y modos de pensar.

5.ª *¿Es libre el juicio en el éxtasis natural, aunque sea impuesto el conocimiento del objeto extasiador?*

A esta pregunta ya podemos responder con dichos de nuestro autor, que lo afirma repetidas veces, a propósito, sí, del éxtasis sobrenatural, pero con fórmulas y razones generales y que se aplican además *a fortiori* al éxtasis natural. Para no alargar más este artículo y no repetir cosas sin necesidad, trataremos este punto con el otro, íntimamente unido, de la libertad durante el éxtasis, en la voluntad.

45 19, 6.
46 16, 6; 19, 29 y 30.

b) *Libertad de la voluntad en el éxtasis natural.*

Por sí mismo está dicho, pues tratamos del éxtasis natural, que ha de ser sin milagro la libertad o necesidad que investigamos para la voluntad, porque si interviniera Dios milagrosamente, dejaría de ser natural el uso o privación del libre albedrío. "Difficultas ergo est, quando intellectus ex necessitate rapitur ad attendendum cum tanta intentione, ut extasim causet in sensibus externis: loquimur autem de ordine connaturali, supposito tali actu intellectus, et secluso miraculo: ... Seclusa autem hac speciali operatione Dei, difficultas est an, stante illa necessitate in intellectu, possit esse libertas in actu voluntatis" [47].

Buscamos, pues, únicamente si de por sí solo el éxtasis natural estorba o favorece, destruye o deja intacta la libertad.

Por tres capítulos puede socavarse el libre albedrío en el éxtasis natural: por la causa necesitante que obra sobre el entendimiento y la imaginativa, o por la ligadura que retiene en impotencia los sentidos exteriores, o finalmente, por las calidades mismas del conocimiento extasiador. Recorramos con Suárez cada uno de estos elementos.

1) *La causa necesitadora de entendimiento e imaginativa.*

Porque arrastre al entendimiento e imaginativa alguna causa extrínseca hasta enajenar los sentidos externos, no por eso ha de arrebatar también la voluntad [48]; no basta sea necesario el acto del entendimiento para que lo haya de ser también el de la voluntad, pues son potencias cuyo modo de obrar es muy distinto [49]. Abundan en nuestra vida diaria los actos de conocer, determinados necesariamente por otros influjos naturales, sin que intervenga la libertad al producirse y sin que por eso dejen luego esos mismos actos conocedores de ser base para que se mueva libremente la voluntad.

Por vivo que sea el ímpetu enajenador, quedará a salvo la libertad, mientras haya atención suficiente y advertencia proporcionada [50]. Sólo la ausencia de juicio indiferente en el entendimiento puede, con atención y advertencia, inhibir al libre albedrío [51] en el movimiento natural de la voluntad.

---

47 20, 3.
48 20, 8 al principio, 9 hacia el fin.
49 20, 8 al medio.
50 20, 8 hacia el fin.
51 20, 11.

2) *Ligadura de los sentidos externos y libertad.*

De muy distinta causa y de modo muy diferente viene la impotencia de los sentidos externos en el sueño natural o en el abotargamiento morboso que en el éxtasis. En el sueño y abotargamiento desfallecen las fuerzas sensadoras mismas e impiden el uso normal tanto de los sentidos externos como de los internos. En el éxtasis, al revés, se mantienen en su vigor las fuerzas orgánicas, pero las concentra en su esfuerzo propio la imaginativa, y arrastradas por ella abandonan los sentidos exteriores. Como ya explicamos antes largamente con los textos de Suárez, que, lejos de entorpecer, favorece este enajenamiento la labor intelectual y la fijeza contempladora, notaremos solamente que: "Denique abstractio a sensibus parum refert ad tollendam libertatem, quia illa non perturbat mentem, nec cogitationem, sed ex perfectione illius procedit per quamdam quietem et placidum otium sensuum, quod animam etiam reddit pacatissimam ad amandum libere Deum" [52].

3) *Calidades del conocimiento extático y libertad.*

Entre las calidades del conocimiento extático no contamos ahora su imperfección ante el conocimiento normal humano; porque si fuera tal el conocimiento extático, evidente es que no produciría enajenamiento contemplativo, pues mal podría atraer con tanta vehemencia entendimiento y voluntad, imaginativa y apetito sensitivo. Ni tiene Suárez nada común con ciertos psicólogos que confunden el éxtasis con depauperaciones intelectuales mórbidas.

Más bien el peligro para la libertad parecería venir de la perfección misma que en el éxtasis alcanza el conocimiento. Vayamos, pues, por partes, para dejarlo claro todo.

El arrobamiento extático puede producir el olvido de sí mismo, tanto más cuanto más embebece la contemplación; pero no sólo deja a la voluntad complacerse deliberadamente en el objeto extasiador, cuando es atractivo, y repelerlo de sí cuando se ofrece aborrecible, sino que da tanta más fuerza y energía a la voluntad cuanto más concentradas están todas en el objeto extasiador. No pone aquí Suárez ejemplos de éxtasis natural, pero urgen *a fortiori* los sobrenaturales con que lo ilustra [53].

52 20, 9 y 12 al medio.
53 20, 5, 7, 10 y 11.

¿No destruirá la libertad, en último término, la misma claridad radiante en el éxtasis? Ante todo no siempre es tan radiante el conocimiento, ni en la misma contemplación sobrenatural [54], que no reclame fe libremente prestada; ni en el orden natural deja de ser muy normal que los conocimientos más deslumbradores vayan precedidos de fases absorbentes en que se adivina, se entrevé, parece se va a manifestar la verdad codiciada y arrastra y tortura a la vez, con la cercanía y la ausencia aún de su pleno descubrimiento.

Cuando en el éxtasis se presenta con toda evidencia, hay que distinguir bien el objeto de la evidencia para el juicio y para la voluntad. La evidencia no quita a la voluntad su libertad entera si no es por la visión intuitiva de Dios [55], de la cual dista *toto caelo* el éxtasis natural. Para cualquier otro objeto, y para Dios mismo sin su visión facial, le queda siempre a la voluntad, en medio de la evidencia, libertad para suspender u otorgar el consentimiento [56]. Pero hay todavía más, porque puede quedar, y queda de hecho muchas veces, aun en la contemplación extática sobrenatural, plena libertad para resistir y hasta para faltar: "Ratio denique est, quia licet in extasi fortasse intellectus rapiatur ex necessitate ad aliquid considerandum, maxime quando recipit divinam aliquam impressionem et revelationem, sicut contigit Petro in illo excessu mentis et Salomoni, qui ex necessitate motus est ut audiret Deum loquentem; nihilominus, non ita absorbetur mens in una consideratione objecti, quin possit libere considerare aliquam rationem commodi vel incommodi in eo quod proponitur; et ideo potest in illo raptu inveniri indifferentia judicii, sufficiens ad libertatem quoad specificationem. Sive haec libertas tantum sit intra latitudinem objectorum et actuum honestorum, sive etiam inter bonum et malum: utroque enim modo accidere potest, juxta divinae gratiae abundantiam vel justam permissionem: unde accidere potest, ut in hac ipsa contemplatione, aliquis vel in superbiam efferatur vel alio modo decipiatur" [57]. ¡Ojalá no fuera tan frecuente la resistencia a la gracia en tales ocasiones! Pero, bajando a nuestro nivel presente del éxtasis natural, con harta más razón ha de haber en él esta libertad completa para bien y para mal.

Y con esto venimos ya por fin a la libertad del juicio mis-

---

54 19, 9; 20, 3.
55 20, 8.
56 20, 8.
57 20, 11.

mo en el éxtasis, al punto que dejamos para esta ocasión al terminar la materia de la libertad del conocimiento.

Clara queda en lo dicho esa libertad y deshecha la confusión que pudiera ocurrir de no distinguir entre la necesidad para ver el objeto, que atrae y enajena en el éxtasis por un lado; la necesidad o libertad del juicio sobre el objeto en sí y su modo de presencia al extático, lo cual depende de la evidencia, plena o no, en el modo de ofrecerse el objeto extasiador; y, finalmente, del juicio sobre la amabilidad de lo presentado o propuesto en el éxtasis, juicio que es siempre indiferente, estando alerta la atención, para cualquier objeto que no sea Dios, visto cara a cara [58].

VII. *Proceso del éxtasis natural.*

¿Cómo se llega hasta el éxtasis natural? Por estar más completa, pondremos la forma que da Suárez para la manera connatural de ir subiendo hasta el éxtasis sobrenatural y que luego aplica menos desarrollada al meramente natural. Presentado el esquema, notaremos luego las diferencias fundamentales entre ambos arrobamientos.

Al entrar uno por su propia voluntad en contemplación, libremente se eleva hacia Dios con el pensamiento que pone en El, y de este pensar en Dios y conocerle, se enciende en la voluntad el amor. De este amor, por la simpatía natural entre las potencias, nace el centrarse más en Dios el entendimiento (no porque pretenda directamente acrecentar la tensión del entendimiento, sino por la atracción que sobre la inteligencia ejerce el ser amado y el amor de la voluntad, que, sin fijarse expresamente en tal efecto, lo causa e implícitamente lo quiere). Cuanto más se va así embelesando el entendimiento, más se va también enardeciendo la voluntad, que, libre y deliberadamente, se complace más cada vez en el amado. De esta suerte, excitándose y cebándose mutuamente estas potencias, puede subir tan de punto la atención del entendimiento, que arrastre con tensión correspondiente la imaginativa y ésta, agotando en su propia labor todas las energías sensadoras, cause la enajenación de los sentidos exteriores [59].

Así vienen a quedar en acción solamente el entendimiento con la imaginativa, la voluntad con el apetito sensitivo y

---

[58] Quien desee ver más despacio todavía esta cuestión en Suárez, que vea 19, 7, 8, 9, 10 y 20, 10, 11 y 12.

[59] 19, 26.

destituídos de vigor para obrar los sentidos exteriores, que, lejos de favorecer, entorpecerían la fijeza de las potencias superiores [60].

Ya copiamos antes la preparación previa que exige, pero bueno será repetirla aquí, para que sea más fácil confrontar luego el esquema del proceso en el éxtasis meramente natural y especulativo. Dice, pues, para la sobrenatural, poco después de lo recién traducido [61]: "Existimo tamen nunquam perveniri ad tam perfectam mentis attentionem in his actibus supernaturalibus, sine multis gratiis et illustrationibus praevenientibus; quibus positis, necessitate quadam, intellectus tam vehementer rapitur; neque fortasse sine illius posset tam intense applicari, etiam cum ordinario gratiae concursu: quia revera hic modus operandi, valde elevatus est et supra vires hominis in corpore mortali" [62].

Traslademos ahora el proceso que, entreverado con discusiones, nos da para el éxtasis natural y meramente especulativo: "Unde etiam in hoc genere attentionis, verisimilius credo non esse in potestate voluntatis nostrae et (ut ita dicam) in actu signato, applicare animam, ut tam vehementer interius attendat, quod se abstrahat omnino ab externis sensibus, nam hic modus motionis videtur tam violentus, ut non sit in potestate directa voluntatis. Nihilominus credo illud genus naturalis raptus multum posse dependere ex dispositione phantasiae et ex consuetudine ac delectatione quam usitata speculatio secum affert. Et ideo fortasse interdum potest esse talis dispositio phantasiae, tantaque consuetudo cum delectatione adjuncta, ut, eo ipso quod voluntarie applicatur ad considerandum vel meditandum, ab ipsis objectis vehementer feratur et procedat usque ad extasim. Quo circa, si interdum hoc naturaliter fit, magis credo incipere a phantasia et a magna applicatione ejus, concurrente humore aliquo tenaci et forti, ut solet esse melancholia, quam a superiore applicatione intellectus" [63].

Comparando ambos esquemas, se cogen fácilmente las coincidencias del proceso desde sus antecedentes previos. Tampoco son difíciles las diferencias: El punto inmediato de arranque está, para el sobrenatural, en el entendimiento; para el natural, en la imaginativa: la causa extrínseca que obliga a fijarse con tanta vehemencia la atención es en el sobrena-

60 19, 24.
61 19, 24 al fin.
62 19, 26 al fin.
63 19, 30 desde el segundo tercio.

tural, Dios, y por beneficio especial [64] y obrando sobre el entendimiento [65]; en el éxtasis natural, la causa extrínseca es algún humor fuerte y tenaz, al estilo de la melancolía, y obrando sobre la imaginativa. Esto en cuanto al modo del proceso, porque media además la diferencia fundamental de la gracia en el sobrenatural, como ya se entiende y lo recuerda no pocas veces en esta materia Suárez. Finalmente, notaremos otra diferencia, que se sigue de las anteriores: no puede haber simultáneamente sueño natural y éxtasis natural [66]; pero puede haber éxtasis sobrenatural a pesar del sueño natural [67].

VIII. *Realidad y posibilidad del éxtasis natural.*

Dimos antes un toque de atención sobre las vacilaciones de Suárez y la lucha que en su inteligencia se traba entre razones opuestas y cada una de por sí, al parecer, indudables. La mejor sazón para tratar a fondo las causas de sus incertidumbres es ahora al estudiar, tan al final casi como lo hace Suárez mismo, el punto crucial de la existencia y posibilidad del éxtasis natural.

En definitiva, según Suárez, ¿existe el éxtasis natural o no existe?, ¿es o no es posible? Porque hasta ahora nos ha ido dando los elementos del éxtasis natural, pero pendientes siempre de una suposición, de que pueda darse: "Veruntamen hae rationes solum probant consecutionem illam esse naturalem ex hypothesi quod anima applicet totam suam vim ad internam considerationem". Esa hipótesis nos la ha ido dejando en suspenso: "An vero possit ipsa, sola sua virtute naturali, vehementer applicare attentionem suam internam, non constat. De hoc vero dicam infra" [68].

Y de esta resolución nos tiene pendientes, mientras va desarrollando en hipótesis los varios puntos del éxtasis natural; hasta que, al rematar el c. 19, aborda definitivamente el fondo del problema.

Pero si antes ha rehuído clavar el filo de la inteligencia en la raíz misma de la cuestión, sí nos ha presentado repetidas veces las fuerzas que combaten en su mente y nos ha dado resoluciones parciales, que fueran preparando la definitiva y total. Resumiremos ahora las antes ya suficientemente acla-

64 19, 25 al fin y 24.
65 19, 24.
66 19, 21, 22; 20, 4.
67 19, 16-19; 20, 1.
68 16, 6 al fin.

radas en nuestro artículo y daremos más completas las todavía no tocadas por nosotros.

¿Cuáles son esas razones antagónicas?

1.ª *Lo limitado y agotable de las fuerzas anímicas y orgánicas, especialmente en la atención y en la energía sensadora.*

No se cansa Suárez de recordarlo y aplicarlo en toda ocasión; y ya hemos visto cómo nos ha ido señalando las condiciones legítimas de su manejo dialéctico, basado en la experiencia y en la naturaleza de las fuerzas empleadas. A eso venía la discriminación de las energías obradoras en la visión facial, en la contemplación con especies *per se* infusas y en la contemplación hecha al modo natural, fuera ésta íntimamente sobrenatural o fuera totalmente natural; para esto eran las distinciones entre actividades unidas entre sí por lazos naturalmente irrompibles (entendimiento e imaginativa, voluntad y apetito sensitivo, imaginativa y apetito sensitivo), y las naturalmente separables (sentidos exteriores e imaginativa, apetito sensitivo y sentidos exteriores); a lo mismo tendían las diferencias entre operaciones que se ayudan mutuamente (concentración mental e intensidad de fijeza imaginativa), las que mutuamente se estorban (concentración mental y dispersión por las sensaciones externas) y las que, según los casos, ya favorecen, ya empecen (movimientos exteriores, empalmando o divergiendo del foco central contemplador), y hasta la gradazón en sus mutuas liazones (tensión mental y funciones vegetativas).

Conclusión: ¿A qué induce esta limitación de fuerzas, tan finamente distinguidas y matizadas en sí mismas y en sus relaciones?— A la absorción de las fuerzas todas de atención y sensación en la contemplación interior y a la impotencia de la sensación exterior simultánea, o sea al éxtasis natural, cuya posibilidad y existencia buscamos.

Mas al llegar por este lado a nuestra conclusión, surge por otra parte la duda, y ya vimos con qué relieve nos la propone Suárez.

2.ª *Lo limitado del poder que ejerce la voluntad sobre las fuerzas anímicas, y especialmente sobre la atención, la fantasía, las llamadas a fuera desde las puertas de los sentidos exteriores.*

¿Puede la voluntad concentrar a su arbitrio todas las energías en la contemplación interior? Mirada en teoría la cues-

tión, con franqueza y humildad de sabio verdadero, nos confiesa Suárez que él no lo ve claro: "Sed mihi incertum est quantum extendatur virtus naturae et voluntatis vel appetitus applicantis intellectum aut phantasiam ad attendendum" [69].

¿Y qué le pone en esta incertidumbre? Teóricamente dos elementos se entrecruzan en la mente del Doctor Eximio. Por un lado, nos lo ha dicho más de una vez antes, es muy violenta esta manera de concentración que exige el éxtasis, para ser natural semejante aplicación de la atención, agotadora de las energías sensadoras [70], sobre todo para hacerla a placer, y sin que el mismo empeño de conseguirla no estorbe la concentración que se intenta: por eso le vimos ya antes negar este poder inmediato y directo a la voluntad.

Por otro lado, aunque sea difícil, violenta, tanta concentración mental, no es claro que no sea en sí misma posible: "Nam stando in vi rationis, non video repugnantiam, cur haec tanta applicatio non possit naturaliter fieri ad attentionem contentam intra naturae ordinem, ut, verbi gratia, ad speculanda mathematica attentissime" [71].

Cuando el discurso abstracto, aun fundamentado primordialmente en la observación, nos esconde entre cendales la luz, no queda sino tornar una y otra vez a la experiencia. Eso hace Suárez, que pertenece a la raza de metafísicos iniciada por Aristóteles y perpetuada en los mejores escolásticos hasta nuestros días, raza de metafísicos ávidos de experiencia, en quienes van parejas la especulación teórica y la mirada atenta a la realidad: fueron ellos antaño observadores, porque no contaban con los medios de que disponen hoy día las ciencias de experimentación; hoy serían metafísicos, observadores y experimentadores; harían con los métodos y frutos de la ciencia moderna lo que hacían con la ciencia de su tiempo. En estas dudas acerca del éxtasis natural, consulta Suárez la experiencia, la propia y la ajena, la anterior y la contemporánea, la natural y la sobrenatural. ¿Qué le dice esa experiencia?

3.ª *Datos a primera vista contradictorios en la experiencia.* La experiencia en la contemplación sobrenatural, pero llevada por la gracia con procesos y modos naturales, le ofrece tantos casos de éxtasis que le parece obvio tenerlos por connaturales y no milagrosos: "Favet etiam experientia, quae est tam frequens ut indicet esse connaturalem effectum et non

69 19, 30 al principio.
70 19, 24, etc.
71 19, 30 casi al principio.

miraculosum; quia non sunt multiplicanda miracula sine necessitate" [72].

La historia le narra casos de éxtasis, completos unos, casi completos otros, y no debidos a la gracia sobrenatural [73]. Ante esos ejemplos profanos de arrobamiento, bien sabe Suárez que unos los dan por enteramente naturales, otros por completamente diabólicos: él, por su parte, deja su interrogante sobre algunos ejemplos antiguos con un discreto "ferunt", y cuanto a la interpretación de los reales, dice muy prudentemente: "Haec autem, nec divinae gratiae supernaturali cum fundamento attribuere possumus, nec facile sunt daemonis operationi adscribenda: quia, licet non sit dubium quin possit daemon hoc modo ligare sensus...; tamen, ubi non apparent signa vel effectus operationis daemonis, non oportet illi talem effectum semper adscribere" [74]. Desde luego, el caso del presbítero de Guelma, Restituto, referido con abundancia de pormenores por S. Agustín [75] y aducido por el Santo sin el menor reproche para Restituto y como ejemplo del imperio de la voluntad sobre el cuerpo, resiste bien la crítica y da un modelo de éxtasis natural y casi total, repetido muchas veces, ante muchos testigos, a voluntad, aun sólo por complacer a curiosos de verlo por sí mismos: con la imitación de unos lamentos, se arrobaba hasta quedar como muerto, sin movimiento alguno, ni las quemaduras del fuego sentía durante su enajenamiento: únicamente si le hablaban claro y cerca, percibía la voz como de lejos. Este ejemplo límite y los demás, que no rechazaba la crítica de su tiempo [76], impelían el juicio de Suárez en favor del éxtasis natural completo.

Pero enfrente se alza la experiencia propia y ajena de sus días: "Aliunde vero, consulendo experientiam, non video hoc esse in potestate mea, nec eorum cum quibus conversatus sum, etiamsi his speculationibus (de orden científico natural, como las matemáticas) sint satis assueti" [77].

Esta ausencia total de ejemplos contemporáneos o recientes, esta carencia de éxtasis científicos en gente bien avezada a

---

72 15, 5 al fin, pero véase todo el número 5.

73 15, 6; 19, 29.

74 15, 6 al medio.

75 14, *De Civitate Dei*, c. 24, n. 2: ML 41, 433.

76 La crítica de nuestros días se muestra tan crédula a veces para casos sumamente discutibles, como intransigente con otros que chocan con sus prejuicios doctrinales apriorísticos. No siempre está la razón con la crítica moderna, ni al rechazar los sobrenaturales de los Santos, ni al aceptar los naturales de Plotino.

77 19, 30 casi al principio.

engolfarse en especulaciones profundas y largas, en personas más dispuestas a elevarse por la paz y sosiego del espíritu, por el dominio de las pasiones, por el saboreo de la verdad; se ve la mella que hace en Suárez, por la frecuencia y convicción con que la invoca y el contraste de tanta impotencia para el éxtasis natural, junto a la frecuencia, complacientemente alegada, del éxtasis sobrenatural.

4.ª *Sistema coordinador de Suárez.*

En esta lid de razones, veamos la síntesis armonizadora ideada por Suárez. No hemos menester sino agrupar ordenadamente las proposiciones del Doctor Eximio, ya referidas con pormenor en nuestro artículo.

¿Se puede llegar sin milagro hasta el éxtasis? Sí, pues las energías anímicas, y más las sensadoras, son limitadas. Según crece en intensidad la atención sobre un punto, se la ve decrecer hasta agotarse para los demás: al subir con vehemencia extraordinaria la concentración interior de la contemplación, se tienen que condensar todas las fuerzas sensadoras en la imaginativa y dejar por fin impotentes para obrar a los sentidos exteriores. Esto dice *a priori* la razón y esto confirman algunos hechos de orden puramente natural y muchos ejemplos de éxtasis sobrenatural.

¿Está a nuestro albedrío la concentración mental enajenadora? No. Es demasiado violenta esa condensación de energías para tenerla directamente en nuestra mano. El mismo ahinco puesto para conseguirla sería contraproducente, porque desviaría la atención en vez de concentrarla. Con la razón teórica concuerdan los hechos; de otra suerte abundarían en toda época los éxtasis científicos en los grandes pensadores, y se cuentan con los dedos a través de la historia y no son todos los referidos tan creíbles.

¿Qué condiciones se requieren? Temperamento contemplativo[78], que en lo sobrenatural puede, pero no suele suplir la gracia. Preparación remota: a), *en lo sobrenatural* consiste en ilustraciones y mociones abundantes con que va disponiendo la gracia; b), *en lo meramente natural* ha de preceder el irse acostumbrando con el uso frecuente de concentración mental intensa, con el sabor deleitoso e íntimo de la verdad regustada. Preparación próxima que sosiegue el ánimo, recoja los sentidos y centre la atención mental.

¿Cómo se acerca el éxtasis? En el sosiego, recogimiento y concentración dichos se van influyendo mutuamente entendi-

78 11, 9.

miento y voluntad, se van cebando en el objeto y arrastrando en pos de sí a la imaginativa y al apetito sensitivo; según va así creciendo la contemplación, va absorbiendo más cada vez en su favor exclusivo las energías sensadoras y va gradualmente dejando con menos vigor a los sentidos exteriores hasta un límite variable según la intensidad del temperamento contemplativo, el hábito adquirido de contemplar, el atractivo mismo del objeto enajenador, la disposición del organismo y singularmente de la imaginativa.

¿Cómo llega finalmente el éxtasis? *El sobrenatural,* mediante una moción de la gracia, que es beneficio especial de Dios; *el natural,* por la fijeza que da a la imaginativa algún humor fuerte y tenaz al estilo de la melancolía.

Sólo así se logra (frecuentemente en lo sobrenatural, en lo natural muy raras y no seguras veces) poder tan soberano sobre todas las energías sensadoras y concentración tan agotadora en favor de la imaginativa, arrastrada en pos de sí por el entendimiento embelesado con la idea contemplada.

IX. *Conclusión.*

Tal es, entretejida con frases de Suárez mismo, su síntesis sobre el éxtasis natural. Hubiéramos cuajado de notas esta página si a cada idea la hubiéramos acotado con la cita de los pasajes en que la pone nuestro autor.

Sólo falta la nota definitiva. Esta síntesis armónica no la da Suárez ni por evidente ni por cierta. Precisamente en el punto en que se pone a redondear su teoría (c. 19, n.° 30) es donde van más enfiladas las frases de duda. Modestia de sabio y conciencia de las nieblas que envuelven a sus ojos la realidad íntima. Hoy es el día en que siguen las nieblas envolviendo al éxtasis natural y haciendo blanco de teorías diversas y divergentes al éxtasis sobrenatural.

Por no ser ahora nuestro fin sino meramente informativo, dar idea concreta, ordenada, breve y clara del pensamiento suareciano sobre el éxtasis natural, no alargamos más este artículo con la crítica de cada punto. Lo referente al enajenamiento de orden puramente natural, lo expondremos en otro trabajo sobre la mística natural, cuyas primicias ofrecimos en la ponencia de la VII Semana Española de Teología, celebrada en septiembre pasado. Lo tocante al éxtasis sobrenatural lo daremos en nuestro estudio de conjunto sobre la mística suareciana, del cual hemos desglosado ahora este artículo.

EUSEBIO HERNÁNDEZ, S. J.
Profesor de Ascética y Mística en la Universidad Pontificia de Comillas

Notas, textos y comentarios

Un parecer inédito de Suárez sobre la doctrina agustiniana de la gracia eficaz

El P. Scorraille, en su Vida del P. Suárez (l. 3, c. 2) señaló, entre otros inéditos del Doctor Eximio, un parecer referente a la cuestión de la eficacia de la gracia, conservado en la Biblioteca de la Universidad de Granada.

Dicho documento se contiene en el códice cuya signatura actual es: Caja C 68, en los folios 457r-460r de la numeración moderna y 559r-562r de la antigua.

La autenticidad del escrito queda garantizada por una nota al margen, de letra de la época, en que se dice: *P. Franciscus Suárez.* Esta nota puede muy bien ser del P. Esteban de Hojeda, de quien parecen proceder la mayoría o tal vez la totalidad de los documentos que se incluyen en el manuscrito.

El parecer de Suárez es una respuesta al escrito de Clemente VIII leído después de su muerte en las Congregaciones *de Auxiliis* el día 14 de septiembre de 1605. Se sabe que Suárez estaba en Roma desde mediados del año anterior.

El escrito de Clemente VIII constaba de 15 proposiciones, en las que se pretendía resumir la doctrina de San Agustín sobre la gracia eficaz. Terminaba con la pregunta: *An ista sit doctrina S. Augustini in materia gratiae.* Y la firma: *Clemens Papa VIII, pro proxima Congregatione.* Puede verse en la Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España por el P. Astráin (IV, 364) el texto de las proposiciones mismas, que difiere sólo en detalles sin importancia del que nos da el escrito suareciano.

A cada una de esas proposiciones va añadiendo Suárez un ceñido comentario, para determinar si en realidad se trata de la doctrina de San Agustín, y cuál es su verdadero sentido en la pluma del Doctor de Hipona.

Se comprende que el interés del escrito es sobre todo histórico. No sólo ni principalmente por lo que se refiere a las célebres controversias romanas, sino por lo que puede servir para determinar el origen de determinadas páginas de Suárez en sus obras. Aparte de este interés histórico, no es

despreciable el interés doctrinal, sobre todo en alguna de las proposiciones.

Damos al lector el escrito de Suárez según el único manuscrito que hasta ahora conocemos.

[*fol. 457r*]

AN ISTA SIT DOCTRINA AUGUSTINI IN MATERIA GRATIAE

1.ª propositio: Datur duplex adiutorium gratiae divinae: aliud sine quo aliquid non fit, et aliud quo aliquid fit.

Verba sunt Augustini libro De Correptione et Gratia, c. 12 [1]: *ipsa adiutoria distinguenda sunt; aliud est adiutorium sine quo aliquid non fit, et aliud est adiutorium quo aliquid fit.* Quam propositionem late ibi explicat. Sensusque est: unum est adiutorium quo datur posse, aliud quo datur infallibiliter operari. Ita enim ipse exponit dum distinctionem applicat ad donum perseverantiae, quod datur praedestinatis; quibus *non tantum datur,* ait [2], *ut sine ipso dono perseverantes esse non possint, sed etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint.* Primum enim adiutorium non includit auxilium cooperans, sed tantum praeveniens; secundum autem utrumque includit. Vel primum est tantum sufficiens, secundum etiam efficax. Et haec est mens Augustini [3].

2.ª propositio: Datur et duplex gratia, operans scilicet et cooperans.

Est vulgaris divisio apud Augustinum, praesertim libro De Gratia et Libero arbitrio, c. 16 et 17 [4].

Nec solum habet certitudinem ex doctrina illius, sed maiorem ex Concilio Tridentino sessione VI, quod hanc duplicem gratiam vocat excitantem et adiuvantem, ut aperte constat ex capite 5 et sequentibus.

Unde non est de mente Augustini operantem gratiam esse distinctam ab excitante vel praeveniente [5]. Nec Concilium has gratias, operantem et cooperantem, omisit; licet his nominibus non ita expresse usum fuerit. Dum autem ait capite 5 hominem a Deo vocatum et excitatum converti cooperando gratiae Dei, satis indicat gratiam etiam Dei cooperari homini, qui se convertit, et consequenter dari gratiam cooperantem; ad quam supponitur gratia operans, hominem excitans et praeveniens [6].

---

1 *De Correptione et Gratia,* 12, 34 (ML 44, 936).

2 *De Correptione et Gratia,* 12, 34 (ML 44, 937).

3 Igualmente la explica SUÁREZ, *De gratia,* l. 4, c. 1, n. 2 y 14.

4 *De Gratia et Libero arbitrio,* 17, 33 (ML 44, 901): Quoniam ipse ut velimus *operatur* incipiens, qui volentibus *cooperatur* perficiens... Ut ergo velimus, sine nobis *operatur;* cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum *cooperatur.* Tamen sine illo, vel *operante* ut velimus, vel *cooperante* cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.

5 Largamente expone SUÁREZ esta doctrina agustiniana en *De Gratia,* l. 3, c. 21. Véase también allí mismo el capítulo 20, n. 3.

6 Véase la misma explicación en *De Gratia,* l. 3, c. 20, n. 5.

3.ª propositio: Gratia Dei est, quod quis habet suasores ad bona.

Non invenio illam sub his terminis apud Augustinum. Non est tamen dubium, quin sit sumpta ex doctrina eius.

Quamvis enim sola suasio exterior, quae per hominem fit, non sit sufficiens gratia ad operandum bonum (quod praecisse intendit Augustinus contra Pelagium, epistola 107 [7] et libro De Gratia Christi [8] et saepe alias), nihilominus habere huiusmodi suasores inter beneficia et auxilia gratiae computandum est. Sic dixit Augustinus libro De Spiritu et Littera, c. 34 [9]: *Visorum suasionibus agit Deus ut velimus et credamus, sive extrinsecus per evangelicam cohortationem, sive intrinsecus ubi nemo habet in potestate quid sibi veniat in mentem.* Suasio ergo haec ad gratiam vocationis pertinet.

Advertere autem oportet, hic esse sermonem de suasionibus ad bona opera pietatis, quae conferunt ad salutem animae etc. Nam si loquamur de bonis moralibus ac mere naturalibus, habere suasores talium bonorum per se non pertinet ad or [*fol. 457v*] dinem gratiae, de qua loquitur Augustinus, ut satis constat. Saepe autem hoc etiam provenit ex providentia supernaturali, atque adeo ex gratia.

4.ª propositio: Datur gratia efficax secundum Augustinum, immo efficacissima; nec tamen per eam laeditur libertas arbitrii humani.

Ita generatim, ut proponitur, certissima est, et frequens apud Augustinum.

Nam libro De Gratia et Libero arbitrio, c. 16 [10]: *Ille*, inquit, *facit ut faciamus, tribuens vires efficacissimas voluntati.* Et de hac gratia efficaci dicit libro De Praedestinatione Sanctorum c. 8 [11]: *a nullo duro corde respuitur.* Et similia sunt frequentia [12].

---

7 *Epistola* 217 *ad Vitalem* (ML 33, 978).

8 *De Gratia Christi et de Peccato originali*, c. 7s. (ML 44, 564s.).

9 *De Spiritu et Littera*, 34, 60 (ML 44, 240): Attendat et videat, non ideo tantum istam voluntatem divino muneri tribuendam quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes (ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent hominem infirmitatis suae ut ad gratiam iustificantem credendo confugiat), sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est.

10 *De Gratia et Libero arbitrio*, 16, 32 (ML 44, 900): Certum est enim nos mandata servare, si volumus; sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab Illo petendum est ut tantum velimus quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle, cum volumus; sed Ille facit ut velimus bonum... Certum est nos facere, cum facimus; sed Ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati...

11 *De Praedestinatione Sanctorum*, 8, 13 (ML 44, 971): Haec itaque gratia, quae occulta humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur.

12 SUÁREZ, *De Gratia*, l. 4, c. 1, n. 13, cita además *De Gratia et*

Modus autem huius efficaciae aliis locis explicatur ab Augustino et circa illum est tota controversia, ut in sequentibus annotabitur.

5.ª propositio: Haec gratia habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei et a dominio quod sua divina maiestas habet in voluntates hominum, sicut et in cetera omnia quae sub caelo sunt.

Haec quinta propositio habet quidem fundamentum in doctrina Augustini, et in rigore est vera. Est tamen diminuta et videtur ambigue proposita. Et ideo accurate declaranda est.

Et in primis, habere hanc propositionem fundamentum in doctrina Augustini, constat ex verbis eius in epistola 107 [13]: *Quomodo exspectat Deus voluntatem hominum ut praeveniat eum, quibus det gratiam, cum gratias Ei non immerito agamus de iis, quibus non Ei credentibus et Eius doctrinam voluntate impia persequentibus misericordiam praerogavit, eosque ad seipsum omnipotentissima facilitate convertit ac volentes ex nolentibus fecit?* Idem significat libro [5] Contra Iulianum, c. 4 [14], dicens: *Habet enim potestatem adducendi et trahendi, ipso Domino dicente: nemo venit ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.*

Ratio etiam est clara. Quia Deus solus potest per sese agere in intellectum et voluntatem humanam; quod provenit ex omnipotentia et dominio, quod Deus habet in animam hominis. Item, efficacia gratiae quid creatum est; ergo necesse est ut sit ab omnipotentia Dei et subsit dominio Eius.

Dico tamen esse diminutam hanc propositionem, quia indicat solam omnipotentiam immediate per seipsam dare gratiae efficaci non solum vim agendi, sed etiam determinationem ad unum, eo modo quo dat illam ceteris rebus et virtutibus naturaliter operantibus. Quod tamen falsum est, et non habet fundamentum in doctrina Augustini. Nam Augustinus ita tribuit omnipotentiae Dei efficacitatem ad immutandas hominum voluntates, ut tamen semper significet non hoc facere per absolutam potentiam suam nostras voluntates determinando, sed *miris et ineffabilibus modis* illam movendo vel relinquendo. Ita enim loquitur dicto libro 5 Contra Iulianum, c. 4 [15]: Facit, inquit, *haec miris et ineffabilibus modis, qui novit iusta iudicia sua non solum in corporibus hominum, sed in ipsis cordibus operari. Qui non facit voluntates malas, sed utitur eis ut voluerit.* Unde constat in primis non tribuere Augustinum hanc efficaciam omnipotentiae Dei propter solum concursum quem praebet ut causa prima, sed quia *operatur miris et ineffabilibus modis.* Constat deinde non ponere Augustinum hanc efficacitatem Dei in hoc quod per suam potentiam praedeterminet nostras voluntates [*fol. 458r*] ad unum, cum dicat illam omnipotentiam extendi etiam ad volitiones ma-

---

Libero arbitrio, 5 (ML 44, 889), *Contra duas epistolas Pelagianorum*, 1, 20 (ML 44, 568s), *De Correptione et Gratia*, 5 (ML 44, 920) y otros pasajes generales. Véase además SUÁREZ, *De Gratia*, l. 5, c. 43, n. 10s.

[13] *Epistola* 217 *ad Vitalem*, 6, 24 (ML 33, 987).

[14] *Contra Iulianum*, 5, 4, 14 (ML 44, 793). Véase SUÁREZ, *De Gratia*, l. 5, c. 43, n. 12, donde cita otros pasajes.

[15] *Contra Iulianum*, 5, 15 (ML 44, 793).

las, quamvis Deus non faciat illas. Quomodo autem negare posset Deum facere illas, si directe et physice determinat voluntates ad illas? Unde libro De Gratia et Libero arbitrio, c. 20 [16] eodem sensu dicit *Non solum bonas voluntates quas Deus facit ex malis et a se factas bonas in actus bonos et in aeternam dirigat vitam, verum etiam illas quae conservant saeculi creaturas ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit faciat inclinari.* Et infra [17]: *Quare non subsistebant per liberum arbitrium, sed per timorem [turbata] voluntate fugiebant, nisi quia Deus dominatur voluntatibus hominum et quod vult in formidinem convertit iratus,* utique permittendo vel faciendo ea ex quibus scit formidinem esse consequendam, ut ipse exponit in sequentibus per totum caput 21.

Igitur addendum fuisset, hanc efficaciam esse ex omnipotentia et sapientissima providentia Dei, quae cum aliquid vult fieri a voluntate humana, potens est illam motionem, inspirationem vel illuminationem adhibere, quam scit esse accommodatam ut effectus infallibiliter sequatur, ut ipse late exponit q. 70 ad Simplicianum [18]. Et hanc appellat *vocationem altam atque secretam, quae ita agit sensum, ut accommodet assensum,* epistola 107 [19].

Igitur cum in hac propositione fit comparatio inter dominium Dei et voluntatem humanam et cetera omnia quae sub caelo sunt, et efficacia gratiae dicitur esse ab hoc dominio, sicut sunt reliquae causae vel determinationes aut motiones earum, illa particula *sicut* proportionem quamdam vel genericam similitudinem, non propriam seu specificam dicere debet. Est enim Deus supremus dominus voluntatis humanae, potestque illi necessitatem inferre, si velit. Tamen, quando illam movet per gratiam efficacem, non utitur toto hoc dominio et potestate; et quoad hoc non tenet illa similitudo. Et ratio est, quia illa necessitas est connaturalis aliis rebus inferioribus, non tamen voluntati.

Proportio ergo vel similitudo est in hoc, quod sicut Deus ratione sui dominii movet ceteras creaturas ut infallibiliter faciant quod vult, ita etiam voluntates humanas. Modus tamen est diversus.

Et hoc etiam pertinet ad omnipotentiam Dei. Nec propter hoc minus est hoc dominium Dei in voluntatem hominis, sed potius quodammodo ostenditur maius. Quia non praedeterminando voluntatem ad unum facit eam facere quod vult, nec solum movet illam per propensionem innatam (sicut res ceteras), sed per motionem et inspirationem superioris ordinis, ut facit in operibus gratiae [20].

---

16 *De Gratia et Libero arbitrio,* 20, 41 (ML 44, 906).

17 *De Gratia et Libero arbitrio,* 20, 41 (ML 44, 906).

18 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* 1, 2, 13 (ML 40, 118s.).

19 *Epistola* 217 *ad Vitalem,* 2, 5 (ML 33, 980): Si ergo ita praepararet atque ita operaretur Deus hominis voluntatem, ut tantummodo legem suam atque doctrinam libero eius adhiberet arbitrio, nec vocatione illa alta atque secreta sic eius ageret sensum ut eidem legi atque doctrinae accommodaret assensum, procul dubio... El pasaje lo alega igualmente SUÁREZ, *De Gratia,* l. 5, c. 5, n. 7. Y a la misma doctrina agustiniana dedicó un capítulo entero en *De Gratia,* l. 5, c. 42.

20 Véase SUÁREZ, *De Gratia,* l. 5, c. 9, n. 6-8 y l. 5, c. 43, n. 13s.

6.ª propositio: Per hanc gratiam secundum Augustinum agit Deus omnipotens in cordibus hominum motum voluntatis eorum, faciendo ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes.

7.ª propositio: Hanc gratiam efficacem secundum S. Augustinum infundit Deus in cordibus nostris per operationem Spiritus Sancti inenarrabilibus et occultissimis modis.

8.ª propositio: Haec Dei gratia efficax [secreta est] secundum S. Augustinum [21] [*fol. 458v*].

9.ª propositio: Haec Dei gratia efficax secundum S. Augustinum est praevia, non pedissequa; datur enim non quia volumus, sed ut velimus. Atque adeo per ipsam efficit Deus nedum ut operemur, sed etiam ut velimus.

Hae omnes propositiones verissimae sunt et in locis citatis [22] invenientur apud Augustinum, et libro De Praedestinatione Sanctorum, c. 6. 8. 13 [23] et sequentibus, et De Dono perseverantiae, c. 6 et 14 [24], et saepe alias. Solum oportet recte exponere illam propositionem nonam *gratia efficax praevia est, non pedissequa,* utique respectu liberi arbitrii.

Nam quantum ad partem negativam, simpliciter vera est, si recte fiat comparatio. Quia esse pedissequam est esse posteriorem et effectum; gratia autem non est posterior bono usu liberi arbitrii nec effectus eius, sed potius causa.

Prior autem pars affirmans, duobus modis potest intelligi.

Primo quod gratia efficax, quoad sui initium et principium, sit praevia. Et sic non solum est Augustini, sed certissima et de fide. Quia gratia efficax includit auxilium excitans et vocationem

---

21 Completamos esta proposición con el texto que trascribe el Padre Astrain.

22 *Contra duas epistolas Pelagianorum,* 4, 9, 26 (ML 44, 628): Oramus ergo non solum pro nolentibus, verum etiam pro repugnantibus et oppugnantibus. Quid ergo petimus, nisi ut fiant *ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes? De Gratia et Libero arbitrio,* 21, 42 (ML 44, 908): *Agit* enim *omnipotens in cordibus hominum motum voluntatis eorum,* ut per eos agat quod per eos agere Ipse voluerit, qui omnino iniuste aliquid velle non novit.

Contra Iulianum, 5, 4, 15 (ML 44, 793): Facit haec miris et ineffabilibus modis. Véase SUÁREZ, *De Gratia,* l. 5, c. 42, n. 14.

Epistola 217 *ad Vitalem,* 5, 17 (ML 33, 985): Recognoscis me, ut puto, in iis, quae nos scire dixi, non omnia quae ad fidem catholicam pertinent commemorare voluisse, sed ea tantum quae ad istam, quae inter nos agitur, de Dei gratia quaestionem, utrum praecedat haec gratia, an subsequatur hominis voluntatem; haec est, ut planius id eloquar, utrum ideo nobis *detur quia volumus,* an *per ipsam Deus* etiam hoc *efficiat, ut velimus.* Véase *De Gratia et libero arbitrio,* 16, 32 (ML 44, 900) y los pasajes citados en las notas 4 y 10.

23 ML 44. 968s.

24 ML 45, 999s., 1013s.

congruam, a qua incipit. De fide autem est, excitantem et vocantem gratiam esse praeviam, iuxta definitionem Concilii II Arausicani et Concilii Tridentini [25]. Et ratione huius gratiae vocantis vera sunt cetera quae in nona propositione dicuntur, scilicet Deum operari in nobis ut velimus et non quia volumus, etc.

Secundo vero potest intelligi illa propositio, quod gratia efficax, quantum ad omnia quae includit ut efficax est, sit praevia. Et in hoc sensu non est ita certa propositio, aut quod sit de mente Augustini.

Nam licet illa gratia efficax nihil includat ratione cuius dici possit pedissequa, probabile tamen est includere aliquid in quo est tantum concomitans et non praevia. Et in hoc sensu aliqui catholici negant gratiam efficacem, quatenus talis est ac denominatur, esse praeviam. Quia praeter gratiam praeviam, quae est excitans, includit gratiam concomitantem seu cooperantem. Cui dicendi modo videtur interdum favere Augustinus, ut libro De Correptione et Gratia, c. 11 et 12 [26]. Haec dixerim, ut ab omni censura defendatur Molina, si forte constiterit ipsum negare efficacem gratiam, ut sic, esse praeviam [27].

Absolute tamen ego iudico esse Augustini sententiam, et veram, dari gratiam excitantem in suo ordine efficacem, et consequenter praeviam etiam quatenus efficax est.

Hoc plane sentit Augustinus, cum ait Deum dare vires efficacissimas voluntati [28]. Has enim vires distinguit ab actu propter quem dantur, et consequenter etiam a concursu seu gratia cooperante, ut talis est. Item cum ait, dari vocationem altam atque secretam [29], quae a nullo corde respuitur, quia ad hoc datur ut ipsa cordis duritia penitus auferatur [30]. Nam similia verba non possunt accommodari ad vocationem ut includit actum ipsum conversionis seu consensus. Quia cum Augustinus ait hanc vocationem non respui, non supponit compositionem actus consentiendi; alias non oporteret illam certam consequutionem attribuere vocationi peculiari et congruae, sed compositioni actus; solum ergo supponit vocationem, et illam esse talem ut qui illam recipit illam non respuat. Denique idem sentit cum ait, Deum miris et ineffabilibus modis sic agere sensum ut accommodet assensum [31]. Nam agere sensum [*fol. 459 r*], praevium est; accommodare autem assensum, cooperantem gratiam includit et hominis cooperationem liberam. Et tamen illud prius vult Augustinus ita interdum a Deo fieri, ut certissime consequatur hoc posterius. Vult ergo illud prius dari ut efficax; et ideo dicit aliis locis dari congruo modo [32].

Quod vero exspectat ad ipsam veritatem secundum se, non est ita intelligenda haec gratia praevia ita efficax, ut ex natura sua sit determinata ad unum; ita ut posita in homine ut praevia est, intrinseca vi et efficacitate physica determinet voluntatem eius ad

---

25 Véase SUÁREZ, *De Gratia*, l. 5, c. 5

26 ML 44, 933-940.

27 *Concordia*, d. 39 de la edic. de Lisboa, 1588, p. 243; d. 41 de la edic. de Amberes, 1595, p. 171.

28 *De Gratia et Libero arbitrio*, 16, 32 (ML 44, 900).

29 *Epistola* 217 *ad Vitalem*, 2, 5 (ML 33, 980).

30 *De Praedestinatione Sanctorum*, 8, 13 (ML 44, 971).

31 *Contra Iulianum*, 5, 4, 14 (ML 44, 793); *Epistola* 217 *ad Vitalem*, 2, 5 (ML 33, 980).

32 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1, 2, 13 (ML 40, 119).

unum. Hoc enim repugnat libertati in his qui illam gratiam recipiunt [33]. Neque umquam ab Augustino talis modus efficacitatis indicatur, ut patet ex locis citatis et quae alibi fusius tractavi [34].

Secluso autem hoc modo efficaciae, videri potest quaestio de modo loquendi, an illa gratia, ut praevia, dicenda sit efficax [35]. Verumtamen esto hoc ita esset, merito retinendus esset modus loquendi Augustini et magis receptus magisque tribuens gratiae et non repugnans libertati, quam oppositus. Deinde modus ille loquendi fundatus est in re omnino sufficiente ad illam denominationem. Nam cum auxilium dicitur efficax, haec denominatio potest esse mere potentialis, et sic non spectat ad rem praesentem. Nam potentialis efficacia vel est sola vis agendi, et sic communis est auxilio sufficienti; vel est talis vis agendi quae praedeterminet voluntatem ad unum, et sic est nimia et non necessaria, nec possibilis salva libertate.

Potest item illa denominatio esse solum actualis, id est ab actione absoluta, et ut ita dicam de praesenti, ita ut idem sit gratia efficax quod gratia actu efficiens liberum consensum. Et sic non est praevia omnino, sed solum quoad initium, ut in priori sententia dicebatur.

Alio vero modo, quasi medio, potest dici gratia efficax quia infallibiliter effectura et obtentura consensum liberum a voluntate, non quia intrinsece illam determinet, sed quia eo tempore et modo accommodate datur, quo praecognoscitur habitura effectum si detur, et sub hac intentione et proposito datur ut illum infallibiliter habeat. Et hoc sensu vocat Augustinus hanc gratiam efficacem. Et re vera est sufficientissimum et singulare fundamentum talis denominationis. Cur enim dicetur efficax quod actu facit, et non etiam dicetur efficax quod certissime facturum est? Vel cur non dicetur dari ut efficax quod datur ex proposito absoluto, quod frustrari non potest, ut infallibiliter consequatur effectum.

Gratia ergo sic efficax, etiam ut efficax, praevia est. Quia licet in praescientia et intentione vocantis includat habitudinem ad gratiam concomitantem, non tamen includit illam intrinsece et in eodem signo naturae, nec etiam involvit praesentem cooperationem liberam voluntatis, sed praeparat voluntatem ut suum consensum praebeat. Quod etiam patet ex illo *praeparatur voluntas a Domino;* quod Augustinus frecuenter exponit de praeparatione per hanc singularem vocationem et gratiam efficacem, ut praeparatio praevia est, ut per se constat [36]. Denique prius natura est, vel etiam tem-

---

33 Véase SUÁREZ, *De Gratia,* l. 5, c. 14s.

34 Véase SUÁREZ, *De Gratia,* l. 5, c. 43. Pero la alusión parece referirse a un tratadito inédito, que se conserva en la Biblioteca Universitaria de Granada, con la misma signatura que el documento que aquí editamos, fol. 352r-371r de la numeración nueva, fol. 441r-460r de la antigua: "Quaestio theologa. Utrum ex sententia Augustini detur motio gratiae quae physice voluntatem hominis praedeterminet ad actus supernaturales. *Inc.*: Ut brevi possimus comprehendere unde sint utriusque partis fundamenta vel indicia ex doctrina Augustini petenda, adverto in primis duo esse... *Des.*: licet aliquem modum loquendi habeant, qui fortasse in Augustino non reperietur; quod nihil refert, quando in doctrina est summa consensio".

35 Véase SUÁREZ, *De Gratia,* l. 3, c. 14.

36 *De Correptione et Gratia,* 8, 17 (ML 44, 926); *Epistola* 217 *ad Vi-*

pore, actum esse futurum, quam actu fieri; ergo prius datur gratia excitans ut infallibiliter effectura, quam actu faciat et fiat concomitans; ergo illa gratia, etiam ut prior et ut praevia, efficax est [*fol. 459v*].

10.ª propositio: Effectus huius gratiae efficacis secundum S. Augustinum est certus et infallibilis.

11.ª propositio: Haec gratia efficax secundum S. Augustinum nec inducit fatum, nec efficit propterea Deum acceptorem personarum, nec tollit praedicationem et correptionem; sed cum libertate humanae voluntatis optime consistit.

12.ª propositio: Haec gratia efficax quod uni detur et non alteri, occultioris iudicii Dei est.

Ex his facile constat, tres proxime sequentes propositiones verissimas esse, et vulgares in sententia Augustini[37], et in doctrina catholica. Et ita in his non est dissensio, sed in modo efficaciae, ut explicatum est.

Et quae Molina dicit hac materia non repugnant huic veritati. Nam ille non ex quacumque gratia efficaci, sed ex illa quae natura et vi sua intrinseca ita praeveniret voluntatem ut determinaret illam ad unum, dicit sequi fatum, necessarium, et similia.

Ponderandum etiam est in decima propositione, Augustinum semper uti terminis pertinentibus ad intellectum, ut sunt *certum esse* et *infallibile* effectum huius gratiae efficacis; non vero esse *necessarium*, etc. Unde numquam ait, posita hac gratia praevia efficaci, voluntatem non posse illam respuere. Quia nimirum subest infallibili praescientiae conditionatae, et sapientissimae providentiae Dei.

13.ª propositio: Haec gratia est necessaria ad singulos actus.

Haec in primis intelligenda est de operibus pietatis, ut Augustinus passim loquitur, id est conducentibus aliquo modo ad iustitiam et vitam aeternam.

Deinde apud Augustinum invenietur saepe, gratiam Dei esse necessariam ad singulos actus. At in particulari de gratia efficaci forte non invenietur apud Augustinum, praevenientem gratiam efficacem esse necessariam ad singulos actus. Semper enim cum loquitur de vocatione illa alta et secreta, loquitur de conversione

---

talem, 2, 5 (ML 33, 980); *Enchiridion*, 32 (ML 40, 248); *De Gratia et Libero arbitrio*, 16, 32 (ML 44, 900); *De Praedestinatione Sanctorum*, 3, 7 (ML 44, 965): *Contra duas epistolas Pelagian.*, 9, 26 (ML 44, 628), etcétera. Véase SUÁREZ, *De Gratia*, l. 5, c. 5, n. 6.

37 *De Correptione et Gratia*, 12, 38 (ML 44, 940): Subventum est igitur infirmitati voluntati humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur.

De Correptione et Gratia, 3, 5 (ML 44, 918).

De Correptione et gratia, 8, 17 (ML 44, 926s.); *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. 2, 16 (ML 40, 120); *De Dono perseverantiae*, 9, 21 (ML 45, 1.004).

ad fidem vel ad veram paenitentiam. Unde in homine iam iustificato aliqui putant, non esse necessariam specialem gratiam excitantem, nedum vocationem illam, quam Augustinus altam et secretam vocat, quamque solam appellare videtur gratiam praeviam efficacem.

Nihilominus propositio, ut iacet, mihi placet. Non solum si intelligatur de gratia cooperante, quo sensu est certissima, sed etiam de excitante seu vocante, tam ex mente Augustini, quam ex re ipsa[38].

Quia nullum opus pietatis fieri potest sine cogitatione sancta et inspiratione divina congruo tempore data. Et haec est gratia efficax praevia. Utrumque autem planum est in doctrina Augustini, facileque convinci potest discursu et ratione.

14.ª propositio: Haec gratia nullis nostris meritis redditur, sed gratuita bonitate donatur. Nullum enim nostrum bonum meritum illam, nec illius initium antecedit.

Haec debet intelligi de prima vocatione congrua ad fidem, vel ad actum primum supernaturalem. Et ita est certissima, et vulgaris apud Augustinum[39]. Et hoc tantum probat ratio, quae in ipsamet propositione insinuatur.

At vero loquendo de gratia efficaci [*fol. 460r*] in universum, ut includit excitationem efficacem ad posteriores actus et fructus iustitiae, non est dubium quin aliqua possit cadere sub merito saltem impetratorio, seu de congruo. Quia actus procedens ex p.iori gratia excitante simul cum comitante, potest impetrare aliam excitationem ad actum subsequentem; et hic potest mereri aliam, et sic deinceps.

Quae doctrina est consentanea Augustino in Enchiridion c. 32[40] dicenti: *Praecedit bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia. Nam utrumque legitur in sacro eloquio: Misericordia Eius praeveniet me; et: Misericordia Eius subsequetur me. Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit.* Haec ergo posterior gratia, quam Augustinus vocat subsequentem respectu prioris, re vera est excitans respectu operis quod per illam intenditur; est etiam efficax, quia datur ut voluntas impleatur et non frustra velit. Quamquam ergo haec gratia efficax non possit cadere sub meritum illius operis cuius ipsa est principium, tamen quia respectu prioris voluntatis bonae est subsequens et supponit aliam praevenientem gratiam efficacem, non repugnat quin cadat sub aliquod meritum.

Propositio ergo vel intelligenda est formaliter de gratia praevia comparata ad opus ad quod datur, vel melius de prima gratia excitante efficaci; quae ex nullo merito procedit, quia nullum potest supponere. Et haec plane est mens Augustini.

15.ª propositio: Donum perseverantiae est singulare Dei quoddam donum, non omnibus commune, per quod fit ut perseveret in bono quis usque in finem.

---

38 Véase la exposición que hace SUÁREZ, *De Gratia*, l. 5, c. 2 y 3; y l. 3, c. 8.

39 Véanse los pasajes citados de las obras contra el Semipelagianismo.

40 *Enchiridion*, 32 (ML 40, 248).

Clara est Augustini, De Correptione et Gratia c. 11 et 12, et toto libro De Dono perseverantiae [41].

Immo est definitio Concilii Tridentini.

Nec indiget speciali animadversione, praeter ea quae dicta sunt.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

[41] *De Correptione et Gratia*, 11 y 12 (ML 44, 933-940). *De Dono perseverantiae* (ML 45, 993-1.034).

I G S

Commentariorum, ac disputationū
in tertiam partem Diui Thomæ

Tomus secundus

Auctore Patre Francisco Suarez
Societatis Iesu

Del Colº de la Compª de Jesus de
Salamanca

Gundisaluus dauila societatis IESV in
Prouincia Toletana Prouincialis.

Potestate ad id mihi facta a Reuerendo admodum Patre Claudio Aqua-
uiua Praeposito nostro Generali facultatem concedo, ut secundus tomus Com-
mentariorum in tertiam partem Diui Thomae a Patre Francisco Suarez no-
strae societatis sacraeq Theologiae in nostro collegio Complutensi professore compo-
situs, et eiusdem societatis grauium doctorumq hominum iudicio approbatus, typis
mandetur. In quorum fidem has literas manu nostra subscriptas sigilloq nostro mu-
nitas dedimus Compluti die decima octaua mensis Iunij anni 1591.

G. dauila
Prouincialis

---

act. [illegible] et 21. quae in actibus Apostolorum narrantur a cap. 18. ad 21. est ergo in re
incerta verisimilis haec coniectura.

Sectio 2ª

Vtrum B. Virgo paulo post mortem gloriosa surrexerit et in
coelum assumpta fuerit.

De statu, quem corpus et anima B. Virginis post mortem eius habuerunt, ante-
quam iterum coniungerentur, nihil fere dicendum occurrit. Nam de corpore eius
constat ex omnibus historiis supra citatis statim post mortem fuisse in sepulchro
repositum, de quo sepulchro Damasc. And. Cretens. et Symon Metaphraste mag-
nis miraculis fuisse a Deo illustratum referunt. Unde admiratione dignum videri
potest Hieronimum et Eusebium, Sozomenum, Theodoretum numerantes celebri-
ora sepulchra aut loca sancta Ierosolimitana, huius sancti sepulchri non meminisse.
Beda tamen lib. de locis sanctis cap. 5 huius sepulchri mentionem facit et in illius loco
ecclesiam extructam esse dicit. Unde verisimile est, quod dicit Brocardus in des-
criptione terrae sanctae 1. part. cap. 7. §. 47. post cladem Ierosolimitanam sepulchrum
hoc multo tempore latuisse, postea fuisse repertum. Nam nunc etiam qui sacra Ieroso-
limorum loca inuisunt hunc locum sepulchri Virginis certum dicunt [illegible] Auctor
[illegible] qui nomine Hieronimi circumfertur dicit monstrari [illegible]
valle Iosaphat inter montes Sion et Oliueti [illegible]
[illegible] in illo ergo sepulchro repositum [illegible]
[illegible] atq. omnino incorruptum ~~[illegible]~~ usq. ad suam gloriosam resurrectionem per-
mansit [illegible] Patres docent, et satis manifestum est considerata dignitate,
[illegible] et innocentia Virginis beatissimae, et ex dicendis hoc amplius constabit.

[illegible] anima autem Virginis a corpore separata certum est statim vidisse Deum
[illegible]
[illegible] a Deo [illegible] ad [illegible] promerendum [illegible]

Interesante manuscrito suareziano

No se le puede intitular "*Manuscrito de Suárez*" porque, en realidad de verdad, no es autógrafo suyo; pero sí que es "*Manuscrito Suareziano*", y *de primer orden,* porque es "*el original*" (así se lee repetidas veces en el manuscrito) *el original* usado a vista del autor, al hacerse en Alcalá, en 1592, la primera edición de su célebre obra DE MYSTERIIS VITAE CHRISTI. No fué éste el título primitivo, como se ve por el manuscrito, y como verá el lector por nuestra primera reproducción: donde se lee: "COMMENTARIORUM AC DISPUTATIONUM IN TERTIAM PARTEM DIVI THOMAE... TOMUS SECUNDUS". Sin embargo, ya en la primera edición (y luego en todas las siguientes) se añadió, y se ha seguido añadiendo: "[TOMUS SECUNDUS] *a quaestione XXVI usque ad LIX, et mysteria vitae Christi utriusque adventus eius ita explicans, ut et scholasticae doctrinae studiosis, et divini verbi concionatoribus usui esse possit*". De la frase "*mysteria vitae Christi*" se formó el título, hoy vulgarizado, DE MYSTERIIS VITAE CHRISTI.

La descripción del manuscrito, y las pruebas innegables de su autenticidad, se harán públicas bien pronto, Dios mediante, en mi *Introducción* a la traducción española de una de las más célebres obras del DOCTOR EXIMIO Y PIADOSO...

"ESTUDIOS ECLESIASTICOS" se complace en adelantar a sus lectores tres reproducciones de ese interesante manuscrito, que representan:

1.ª La página titular del manuscrito.

2.ª La licencia de la orden para la impresión de la obra; dada, firmada y sellada en Alcalá el 18 de julio de 1541, por el Rvdo. P. Gonzalo Dávila, Provincial de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús.

3.ª Una página del manuscrito, en la que empieza la Sección 2.ª de la magnífica DISPUTATIO de Suárez sobre la Asunción de la Virgen.

ROMUALDO GALDÓS, S. J.

Roma, Profesor de la Universidad Gregoriana.

Un trabajo inédito del P. Juan Muncunill, S. I. (1848-1928)

«Eximius Doctor P. Suarez fidelis St. Thomae Discipulus»

Demasiado conocido de nuestros lectores es el P. Muncunill para que necesite presentación. En esta misma Revista se trazó una semblanza suya a raíz de su muerte[1]. Ahora, la circunstancia de conmemorar el cuarto centenario del nacimiento del P. Suárez nos ha hecho pensar en él, discípulo muy adicto del Eximio Doctor. La particularidad de coincidir esta fecha con el primer centenario de su propio nacimiento ha inclinado decididamente la balanza.

En efecto, nos acuciaba el deseo de dar a luz alguno de los escritos que tan benemérito teólogo dejó inéditos, síntesis de sus larguísimas meditaciones teológicas y fruto maduro de tantos años de estudio. Porque el P. Muncunill, desde 1878 hasta su muerte (1928), durante medio siglo, se dedicó por completo a la enseñanza de la Filosofía y de la Teología (a excepción de un año, que enseñó Matemáticas). Entregado tan de lleno a su cátedra, y hombre de no vulgar tesón, llegó a dominar tan cumplidamente la Filosofía y Teología escolásticas, y con un criterio tan seguro, que aun aquellos que sienten mayores simpatías por opiniones teológicas diversas de las del P. Muncunill lo reconocen y admiran.

En sus obras[2] alguien echó de menos la modernización, que se manifiesta principalmente en la cita de autores recientes y de monografías y cuestiones de Teología positiva. Es cierto que no fué ésta la especialidad del P. Muncunill. Pero, además, formado en un método rigurosamente escolástico, y él mismo escolástico por temperamento, prefería la for-

---

1 EstEcl 8 (1929) 115-121.

2 Véanse en el art cit. La muerte le sorprendió en su mesa de trabajo, mientras estaba con la pluma en la mano redactando el tratado *De Virtutibus*. Solamente le faltaba la *Sacramentaria* para dejarnos un curso completo de Teología.

mación sólida a base de los grandes teólogos de siglos anteriores, que la más erudita, pero no poco superficial, de los modernos.

Para Muncunill los Maestros fueron Santo Tomás y Suárez. Sus obras las conocía a la perfección, y tanto afecto les profesaba, que no sufría se estableciese oposición entre ellos. Quizás este amor arrancó de su pluma las cuartillas que presentamos.

El *manuscrito inédito* que damos a la luz lo preparó el Padre Muncunill para conmemorar el tercer centenario de la muerte de Suárez (1917). No sabemos si lo hizo a ruego de alguien o se decidió por propia iniciativa.

Está todo escrito de puño y letra del autor, con muchísimas correcciones (algunas evidentemente posteriores), lo cual indica que lo preparó muy minuciosamente, si bien parece que no le había dado la última mano, por lo que se refiere al estilo. Así podrá notar el lector ciertos giros y frases que se repiten con demasiada frecuencia, expresiones un tanto oscuras, etc., defectos que el P. Muncunill solía evitar o corregir al dar la última redacción a sus escritos. Las correcciones, tan abundantes, que aparecen en este trabajo, rara vez se refieren al estilo, mas siempre a la precisión teológica y exactitud. Por esto creemos que el autor pensaría en una redacción definitiva, que no se llevó a cabo.

El texto redactado en latín llena 106 páginas de cuartillas alargadas escritas por ambas caras. Aunque la letra del Padre Muncunill es clara, en algunos puntos, sin embargo, la multitud de correcciones y contracorrecciones, que le obligan a frecuentes llamadas a las márgenes del papel, dificulta la lectura. Con todo, gracias a la exactitud con que el autor señala las llamadas marginales, el texto fluye perfectamente. En un solo pasaje (p. 40 del ms.) no hemos podido averiguar el significado de una nota, aunque la lectura no ofrece dificultad; por lo demás, se trata simplemente de una cita.

El P. Muncunill pretende en este escrito poner de manifiesto cómo el P. Suárez fué discípulo fidelísimo de Santo Tomás. Para ello examina con cuidado los diversos tratados teológicos del Doctor Eximio, y de cada uno de ellos enumera las proposiciones que establece Suárez, y especifica aquellas en que se le juzga, con razón o sin ella, apartarse de la doctrina del Angélico. Muncunill toma por separado cada una de estas aserciones discutidas, y cotejándolas con las correspondientes de Santo Tomás investiga hasta qué punto se las puede calificar de contrarias.

Como es muy razonable, no admite el P. Muncunill como opuestas al Doctor Angélico sino aquellas conclusiones en que con certeza se demuestra ser irreconciliables con él. No basta, pues, que otros discípulos de Santo Tomás interpreten a su Maestro de manera contraria a como lo hace Suárez; es de

todo punto necesario que entre ambos Doctores exista verdadera y cierta oposición para concederla.

Valor del texto.—Hemos anotado antes que se achacó al Padre Muncunill falta de modernización y erudición positiva. No queremos discutir esta apreciación, pero sí haremos constar que, además de las razones anteriormente apuntadas, existía una causa en el P. Muncunill que podía motivar este efecto. No es que ignorase los problemas modernos (recuérdese, por ejemplo, cómo en el *Tractatus de vera Religione* cita a Blondel y se ocupa en su sistema), pero es que era escrupulosísimo en las citas y refutaciones. Jamás se lanzó a citar por referencias sin advertirlo, ni a refutar a base de segundas manos. Todas las citas las compulsó por sí mismo y personalmente, y las sacaba de la lectura directa de los autores, no a traves de los Manuales o Compendios. Su extremada rectitud religiosa y científica no le permitía juzgar de una obra si no la había leído íntegra y directamente.

Este modo de proceder, que a algunos—ofuscados tal vez por la corriente moderna de ponderar los libros por el número de citas y abrumadora bibliografía—parecerá anticuado, realza de hecho el valor y mérito de este trabajo del P. Muncunill, como en general de sus obras, como hemos oído a personas muy competentes. Tratándose de este insigne teólogo revela un conocimiento muy profundo de la teología escolástica y un dominio nada vulgar de sus dos grandes Maestros: Angélico y Eximio.

Y creemos que la conclusión será para algunos sorprendente. Porque acostumbrados a no beber en las fuentes, sino en dichos ajenos, habrán creído como axiomático que Suárez fué un verdadero antagonista de Santo Tomás, aunque se propusiera comentarlo, y así aceptarán a pie juntillas cuanto se dice de la oposición de ambas escuelas, tomista y suarista. Nada más lejos de la realidad. Pocos tomistas habrá tan adicto a su Maestro como Suárez, y pocos merecerán el glorioso nombre de tomista con la plenitud con que se le debe al Doctor Eximio. Porque el P. Muncunill nos revela que *de más de seis mil aserciones que se contienen en los tratados teológicos de Suárez, apenas se hallan veinte que puedan demostrarse contrarias a las correspondientes de Santo Tomás*, y aun estas veinte son generalmente defendidas por gravísimos teólogos, no pocos de ellos pertenecientes a la escuela llamada especialmente tomista. Teniendo en cuenta esta conclusión, creemos que nuestros lectores no dejarán de considerar este escrito del Padre Muncunill como una preciosa contribución al cuarto centenario del P. Suárez.

Ya no nos resta sino transcribir el texto. Pero antes queremos hacer una observación. El P. Muncunill divide su trabajo en ocho párrafos, de los cuales los tres primeros son introductorios. De éstos daremos tan sólo un resumen en castellano. El lector comprenderá que la parte más interesante

es la que reproducimos textualmente. El mismo autor parece que había dispuesto su trabajo de suerte que se pudiera prescindir de los primeros párrafos, puesto que numeró diversamente las páginas. Los tres párrafos introductorios, con el breve prólogo de una cuartilla, llevan la paginación 1' al 30'; y luego, a partir del § IV, empieza una nueva paginación de 1 a 76. Esta segunda parte la reproducimos como está en el original, según la redacción que queda, atendidas las correcciones hechas por el autor. Se deslizaron algunos evidentes *lapsus calami,* que hemos subsanado. Se refieren puramente al estilo, y no afectan lo más mínimo al contexto.

Es nuestro deseo que todo redunde en gloria de Dios y contribuya a fomentar el estudio directo de los dos grandes Maestros, los Doctores Angélico y Eximio, al mismo tiempo que tributamos este testimonio de veneración a nuestro apreciado Maestro.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. I.

Facultad Teológica de Barcelona-Sarriá.

EXIMIUS DOCTOR P. SUAREZ FIDELIS S. THOMAE DISCIPULUS

Introducción.—Para contribuir a la conmemoración del tercer centenario de la muerte del P. Suárez, será buen tema demostrar cómo Suárez siguió las huellas de Santo Tomás. Porque siendo la doctrina de Santo Tomás tan recomendada por los Sumos Pontífices, y descollando Suárez por su doctrina y santidad, no es posible que haya verdadera oposición entre ambos. Antes conviene desarrollar algunos puntos dignos de consideración.

§ I. *Suarez se doctrinam D. Thomae sequi testans, aliaque id ipsum suadentia.*—Suárez protesta seguir las doctrinas del Doctor Angélico. Así consta en el prólogo de su primera obra *De Verbo Incarnato,* en el proemio al tratado séptimo *De religione,* en una carta al P. Everardo Mercuriano de 2 de julio de 1579, y en lo que escribió ya al final de su vida en el prolegómeno VI *de gratia.*

Pero no pensemos que el testimonio propio carece de valor, porque el P. Suárez era un varón virtuosísimo y en extremo veraz, según atestiguan contemporáneos y biógrafos, entre ellos el P. Luis de La Puente. La adhesión de Suárez a las doctrinas de Santo Tomás se vió confirmada por el adversario a la fundación de una cátedra de Suárez en la Universidad de Salamanca, quien alegaba precisamente dicha adhesión como argumento en contra. También el P. Claudio Aquaviva, General de la Compañía de Jesús, al recomendar a los teólogos de su Orden que siguiesen fielmente a Santo Tomás, les advertía que las principales Universidades de Europa seguían la doctrina

de Suárez, porque era juzgada muy segura a causa de su tomismo. Finalmente es muy significativo que en un tiempo en que era muy frecuente hacer explicaciones a base del Libro de las Sentencias, el P. Suárez fué el primero que escribió comentarios a la Suma de Santo Tomás. Con razón, pues, mereció las alabanzas de Paulo V, Alejandro VII, Benedicto XIV y otros Pontífices, que no se las hubieran prodigado si su doctrina hubiera sido contraria a la del Angel de las Escuelas.

§ II. *Orthodoxia suarezianae doctrinae.*—Esta no se puede poner en duda, si se tiene en cuenta la reputación general de que ha gozado siempre su autor. Ni el incidente de la confesión a distancia puede menoscabarla, pues él acató humilde y sinceramente las decisiones del Santo Oficio, y además él no había defendido la validez de la absolución al ausente, sino sólo admitía como probable esta opinión en caso de necesidad. Aun después de ello, Paulo V le llamó "*Doctor eximius et pius*", Alejandro VII dice de él "*Theologorum huius aetatis facile princeps*", "*De Suárez non est loquendum, est enim Doctor superioris sphaerae*". Y aquí acumula el P. Muncunill muchos testimonios en favor de Suárez.

§ III. *P. Suárez doctrinam D. Thomae ita sequitur, ut eam specialiter commendet, atque eo modo quo sequenda est.* A nadie que lea con atención las obras de Suárez se le escapará la diligencia con que examina las opiniones y doctrinas. Nunca llega a una conclusión sino después de considerar su fundamento, argumentación y el valor de todas las opiniones. Suele ponderar muy despacio—a veces con una paciencia que casi exaspera al lector—todas las interpretaciones y sentencias que se discutían en su tiempo. Por consiguiente, no se adhiere ciegamente y como *a priori* a una determinada escuela, sino que abraza la que en cada caso juzga sinceramente más verdadera.

Cuando Suárez seguía a Santo Tomás, no precisamente por ser doctrina del Santo, sino porque el Santo seguía la doctrina más acertada, no hacía sino recomendar su sentir como verdadero y conformarse con el consejo que San Agustín daba a San Jerónimo[1] acerca de la manera de acatar la autoridad humana en materias doctrinales. Y Suárez imitaba también en esto el proceder del mismo Santo Tomás, quien cita en su favor, para justificar su actitud ante sus maestros, el texto mencionado de San Agustín. Ni de otra manera obraba el insigne teólogo Melchor Cano, cuyo conocido texto[2] hablando de sí y de su maestro Vitoria transcribe el P. Muncunill. Y más concisamente expresaba la misma idea el Cardenal Zigliara, O. P.: "Fateor, imo glorior, me iuvari doctrinis SS. Agustini et Thomae, sed hoc ideo quia eas serio et diutius perpensas mea ratio veras deprehendit. Unde non teneo doctrinas eorum propter auctoritatem, sed dictis eorum cedo propter doctrinas propria

1 *Epist.* 82, n. 3: ML 33, 276.
2 *De locis theologicis*, l. 12, proemio.

ratione perceptas, sc. non est auctoritas criterium doctrinae, sed doctrina est criterium auctoritatis" [3].

Por este mismo criterio se regía el P. Suárez, y con todo tan afecto era a Santo Tomás que no se separaba de sus doctrinas si no era por verdadero motivo. Significativas son estas sus palabras a propósito de una cuestión dudosa: "Sed videndum est, qumvis sententia haec ratione convinci non possit, an valeat convenienter defendi ac sustineri; nam hoc satis nobis est, ut saltem propter auctoritatem Aristotelis et D. Thomae illam defendamus" [4].

§ IV

DE DEO UNO ET TRINO

Scopus huius paragraphi et sequentium est ostendere in singulis tractatibus Doctoris Eximii paucas adesse assertiones contrarias D. Thomae, easque solidis firmisque argumentis niti, ideoque iustis de causis Suarezium a D. Thoma discessisse. Ad id consequendum in unaquaque paragrapho aliqua Suarezii opera perpendam, et a tractatu *De Deo uno et trino* incipiam, et in unaquaque paragrapho numerum assertionum P. Suárez in operibus in ea paragrapho memoratis contentarum indicabo, necnon quot ex illis sint D. Thomae contrariae prout ab aliquibus ita existimantur. Postea has assertiones considerabo, ut appareat aut re ipsa non esse S. Thomae oppositas, aut iusta causa P. Suarez a suo Doctore discessisse, et hoc frequenter in rebus minoris momenti evenisse.

De quaestionibus quidem ad Deum unum et trinum spectantibus P. Suarez pluribus in locis [1] scripsit, sed praesertim in tractatu *De Deo uno et trino*. Iam vero in his locis plusquam trecentae sexaginta assertiones, ut cuilibet eas ennumeranti manifestum erit, reperiuntur. Iam vero ex tot assertionibus ad summum viginti designari poterunt, de quibus dubium aliquod exsurgere possit, sint ne contrariae Divo Thomae; at fere nulla reperietur, quae sit illi evidenter opposita. Ex his thesibus aliae ad visionem Dei, aliae ad eiusdem scientiam de futuris contingentibus, aliae denique ad Trinitatis mysterium pertinent. Has igitur theses breviter perpendam, et eas aut non esse S. Thomae contrarias, aut saltem veritati catholicae non esse nocivas et doctrinam firmam et solidam continere, pro viribus ostendere conabor.

1.° *DE INFLUXU INTELLECTUS CREATI IN VISIONEM DEI.* Primo quidem Suárez intellectum simul cum lumine gloriae ad visionem beatificam effective et immediate concurrere affirmat [2]; quod certe iuxta adversarios contrarium est S. Thomae [3]. Verum S Doctor intellectum creatum simul cum lumine gloriae ad vi-

---

3 *Critica*, l. 2, c. 3.

4 *Disputat. Metaphys.*, d. 5, s. 3, n. 8.

1 Opusc. *De scient. Dei futur. conting;* Proleg. 2 *de gratia;* Opusc. *De libert. divinae voluntatis.*

2 *De Deo uno et trino*, l. 2, c. 10, n. 8.

3 Vide CARD. GOTTI (VINCT. LUDOV.) *De Deo uno*, tract. 3, q. 4, dub. 3.

sionem effective et immediate producendam concurrere nullibi negat, sed oppositum satis indicat quum dicit: "Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam... oportet quod ex divina gratia *superaccrescat* ei virtus intelligendi. Et *hoc augmentum* virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus..." [4]. Si vero intellectus propria virtute in visionem neque partialiter influeret, non *superaccresceret* virtus intellectus, non daretur in eo *augmentum virtutis intellectivae*, et nihil amplius per receptionem luminis supernaturalis facere posset, sed lumen et eius operatio intellectui creato unirentur. Accedit quod si intellectus in productione visionis beatificae nullatenus influeret, visio esset adaequata principio extrinsecus recepto, et ideo, qua ratione esset vitalis non explicaretur.

2.° *DE SPECIE DEI EXPRESSA.*—Opponitur Suarez statuere speciem expressam in visione Dei [5], immo affirmare sine illa Deum videri non posse, quod est S. Thomas pluribus in locis [6] contrarium. Attamen P. Suarez revera non est S. Thomae contrarius; quia iuxta Suarez species expressa est ipsa visio seu cognitio Dei intuitiva [7], quae certe a S. Thoma non negatur. Neque a Suarez admittitur visio Dei tanquam similitudo aliqua in qua Deus videatur; sed solummodo ut determinatio intellectus ad Deum directe et immediate videndum. Haec autem determinatio specialissimo modo similitudinem cum Deo habet, quum intellectum at videndum directe, immediate et omnino clare et aperte ipsum Deum necessario inducat sitque ipsa visio; quae quidem similitudo ab essentia Dei [8] et lumine gloriae efficitur. Quare visio Dei seu cognitio beata [9] verbum mentis seu species expressa rite vocari potest, quum Deo similis existat et intellectum ad clare et immediate illum cognoscendum determinet, haec enim speciei expressae respectu obiecti propria sunt.

Dicet tamen aliquis: verbum mentis secundum S. Thomam est id, in quo obiectum intelligitur, non id, quo intelligitur; ideoque speciem expressam seu verbum mentis statuere tanquam id, quo mens ad intelligendum directe et immediate obiectum determinatur, doctrinae D. Thomae contrarium est. Haec quidem difficultas contra id, quod in praesenti intenditur, non facit, huius enim laboris scopus est doctrinam theologicam P. Suarez non esse oppositam S. Thomae demonstrare; non vero agitur de doctrinis philosophicis ad quas certe pertinet declaratio verbi intellectualis, de qua re in Psychologia agitur. Tamen non abs re erit, obiter innuere S. Thomam ab ea sententia, quae verbum mentis in ipsa intellectione seu formali determinatione ad obiectum intelligendum reponit, non abhorrere, quum plura, quae illi favent, habeat. Sic dicit: "Et sic species intellecta secundario est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo" [10]. Et idem repetit inferius [11]. Et antea di-

---

4 1, q. 12, a. 5.

5 *De Deo uno*, l. 2, c. 11, n. 5 et 9.

6 1, q. 12, a. 2; *De veritate*, q. 8, a. 1; In 4. d. 49, q. 2, a. 1 ad 15, etc.

7 *De anima*, l. 3, c. 5; *De Deo uno et trino*, l. 2, c. 11.

8 Ioan. a S. Thoma, In 1, q. 12. d. 13, a. 4, n. 16s; Salmant., In 1, q. 12, tract. 2, d. 2, dub. 3: Gonet, *De Deo uno*, tract. 2, d. 2, a. 4.

9 Ita vocatur a S. Thoma, 3, q. 9, a. 3, ad 3.

10 1, q. 85, a. 2.

11 1, q. 87, a. 3.

xerat: "Sicut intellectus cognoscit lapidem secundum *esse intelligibile*, quod habet in intellectu, in quantum *cognoscit se intelligere;* sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura" [12]. Ubi indicat *esse* intelligibile non cognosci nisi per reflexionem, ac proinde *esse intelligibile* seu verbum esse ipsam intellectionem, quae directe cognoscit obiectum et se ipsam per reflexionem. Atque hoc ipsum innuit, quum asserit: "Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam..." [13].

Accedit quod S. Thomas absolute et sine ulla prorsus exceptione affirmat: "Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens" [14]. Quocirca, quum visio rei sit vera intellectio, a beatis formatur *conceptio rei intellectae* seu Dei, quae est quidem verbum, sed non tale, ut sit id in quo Deus videatur, quum hoc expresse per S. Doctorem a visione beata repellatur, verum debet esse tale, ut sit determinatio ad Deum ut est in se directe et immediate et clare attingendum.

Ea vero, quae ex S. Doctore obiiciuntur, uti iam dictum est, speciem expressam, quae sit ipsa visio seu formalis determinatio ad Deum videndum, non excludunt; sed solummodo cum specie seu similitudine creata, quae aut ut obiectum immediate perceptum, aut ut speciem impressam se habeat, componi non possunt [15].

3.° *DE SPECIE IMPRESSA.*—P. Suarez speciem impressam in

---

12 1. q. 14. a. 6, ad 1.

13 *Contra gentes,* l. 4, c. 11.

14 1, q. 27, a. 1.

15 Dixit aliquis auctor sententiam, quae verbum mentis ab intellectione non distinguit falsam esse. Verum enim vero ea falsitas neque a priori, neque a posteriori ostendi potest. Non quidem a priori; quia sicut visio ocularis directe et immediate in obiectum externum, et non in seipsam tendit quaenam reperiri repugnantia potest in hoc, quod intellectio ad objectum intelligendum, saltem ut praecisum a circumstantiis individuantibus, directe et immediate tendat, et non in se ipsam, nisi per reflexionem? Neque etiam a posteriori; etenim nos experimur directe et immediate de ipsis objectis cogitare non vero de imaginibus, quae in nostra mente existant. Ita, v. gr., filius, quum eius mater sit absens, de eius amore et de beneficiis ab ea receptis cogitat, prout haec a parte rei dantur, non de aliquo, quod in sua mente existat. Similiter rerum naturalium peritus, de plantis et animantibus, quae a parte rei existunt, se cogitare putat, non de rebus subiectivis. Praeterea intellectionem esse ipsum verbum tenent Molina (In 1. p., q. 27, a. 1, d. 8, membr. 3), Toletus (In 1. p., q. 27, a. 1); Vázquez (In 1. p., d. 39, c. 2, n. 13) et fere omnes auctores Societatis, necnon omnes scotistae cum Scoto; quocirca tot et tantos sapientes et religiosos viros falsitatem memoratae sententiae non esse suspicatos mirum est. Ad finem animadverto hanc sententiam modernismo, Kantismo et omnibus systematis idealisticis esse maxime infensam, et ideo maxime commendabilem; nam si facultates cognoscitivae obiecta externa directe et immediate percipiunt, et actus proprios tantummodo per reflexionem, idealismo locus esse non potest.

visione Dei non reperiri [16], posse [17] tamen docet; atque hoc postremum esse S. Thomae contrarium ipse Suarez fatetur [18]. Nihilominus sententiam P. Suarez propugnant Scotus cum scotistis [19], Toletus [20], Molina [21], Vázquez [22], Valentia [23], etc., et solido fundamento nititur. Etenim a P. Suarez species impressa ut possibilis admittitur ut potens simul cum lumine gloriae visionem beatam efficere; hoc autem repugnans ostendi non videtur, quia visio beata est aliquid finitum in se et limitatum et ideo videtur posse dari principium supernaturale creatum, ut species impressa, ad eam producendam, quum actus hominis supernaturales a principio creato effici possint. Neque inde aliquid contra doctrinam catholicam inferri merito potest; tum quia de re mere possibili agitur; tum quia Deus, licet a beatis directe, immediate et omnino aperte attingatur, tamen nonnisi modo finito.

4.° *DE NECESSITATE ABSOLUTA LUMINIS GLORIAE.* — S. Thomas dicit: "Unde patet quod nullus intellectus purae creaturae in statu viae existentis potest in visionem Dei per essentiam per aliquam dispositionem sibi inhaerentem. Sed contingit aliquando divina virtute quod aliqua res miraculose perducitur in aliquid in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhaerentes, sicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat; et similiter potest miraculose fieri quod divina virtute aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositionem viae elevetur ad videndum Deum per essentiam..." [24]. Quare S. Thomas Deum sine lumine gloriae posse de potentia Dei absoluta videri manifeste affirmat; dicit enim in statu viae nullum intellectum creatum *per dispositionem sibi inhaerentem* essentiam Dei videre posse, sed tamen id posse *virtute divina* miraculose fieri. Atque hic sensus ex iis, quae paulo antea dixerat, fit manifestius; dixerat enim: "Et ideo ad hoc quod creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hanc visionem sit potens per aliquam dispositionem sibi inhaerentem, quam dicimus esse lumen gloriae. Sic autem nulla pura creatura in statu viae existens videre potest Deum per essentiam..."

Atque hoc ipsum ex alio loco confirmatur, ubi inquit S. Doctor: "Unde, sicut potest (Deus) aliquia corpora perducere ad effectus quorum dispositio in praedictis corporibus non invenitur, sicut Petrum fecit super aquas ambulare sine quod ei dotem agilitatis tribueret; ita potest mentem ad hoc perducere ut divinae essentiae uniatur in statu viae, modo illo quo unitur sibi in patria, sine hoc quod a lumine gloriae perfundatur" [25]. Iterumque hoc confirmatur ex alio testimonio S. Doctoris ita se habente: "Erroneum est dicere, Deum non posse facere per se ipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam crea-

---

16 *De Deo uno*, c. 12, n. 21.
17 Eodem loco, c. 13, n. 11.
18 Loco proxime citato, n. 7.
19 Vide *Mastrium*, In 1, *sent* d. 6, q. 1., in praeamb. et a. 1; FRASSEN, *De Deo*, d. 3, s. 2, q. 1.
20 In 1, q. 12, a. 2.
21 In 1, q. 12, a. 2, d. 1, versus finem.
22 In 1, q. 38.
23 In 1, q. 12, punct. 2.
24 In 4, *sent.*, d. 49, q. 2. a. 7.
25 *De veritate*, q. 10, a. 11.

tam". Ergo, quum lumen gloriae visionem Dei producat, ipse Deus sine lumine gloriae hunc effectum, seu visionem Dei facere potest.

Quapropter, quum P. Suarez visionem Dei posse de potentia absoluta haberi sine lumine gloriae tenet, sententiam S. Thomae defendit. Neque ea, quae ab adversariis afferuntur oppositum concludunt. Obiiciunt enim potissimum duo loca S. Thomae. Primus dicit: "Divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae" [26]. Verum statim subiungit: "Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo per modum formae immanentis: et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est (quaest. 71, a. 2) de lumine prophetiae..." Iam vero *lumen prophetiae* secundum S. Thomam in loco citato est ipse Deus. In altero vero loco [27] asserit quidem influxum supernaturalem requiri ad Deum videndum, nullatenus vero talem visionem sine lumine gloriae creato fieri posse reicit.

5.° *DE SCIENTIA FUTURORUM CONTINGENTIUM.*—P. Suarez sicut generatim omnes Patres Societatis Jesu, tenet Deum futura contingentia sive absoluta, sive conditionata cognoscere in seipsis [28], non autem in sua essentia, aut in suis decretis tanquam in prima radice cognitionis. Haec autem sententia doctrinae S. Thomae contraria non probatur. Dicit namque S. Doctor: "Sed quaedam causae sunt quae se habent ad utrumque: et in istis causis effectus de futuro nullam habet certitudinem vel determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando iam efficiuntur in rerum natura, tunc habet *in seipsis* esse determinatum, et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo qui videt Socratam currere, quia Socratem currere dum currit, necessarium est, et certam cognitionem habere potest".

"Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est *in esse suo determinato*" [29]. Hisce autem verbis manifeste docet S. Thomas futura contingentia in suis causis certo cognosci non posse, sed *in se ipsis;* atque hoc Deo applicat, quum asserit "*Dico igitur*": quare Deus futura contingentia in se ipsis cognoscit, et hoc modo certam eorum cognitionem habet. Atque S. Doctor hanc doctrinam consulto, non veluti per transennam, pluribus in locis tradit [30].

Neque ea interpretatio admitti potest, quae tenet cognitionem futurorum contingentium in se ipsis iam supponere decretum praedeterminans vel saltem decretum ex se efficax et futurum contingens infallibiliter inferens; si enim ita esset, futura contingentia nonnisi in seipsis certo cognosci posse, non staret, quod tamen S. Thomas non semel asserit. Ita, v. gr., dicit: "Unde qui-

---

26 2. 2., q. 175, a. 3, ad 2.

27 *Contra gentes,* l. 3, c. 53.

28 Vide Opuscul. *de scientia Dei futur. conting.;* item Prolegomen. 2. *de gratia.*

29 In 1 *sent.,* d. 38, q. 1. a. 5.

30 Sic 1, q. 14, a. 13; q. 57, a. 3; q. 86, a. 4; 2. 2,. q. 95, a. 1; q. 171, a. 6, ad 2; q. 174, a. 1; 2. *sent.,* d. 7, q. 2, a. 2; *Contra gentes,* l. 1, c. 67; l. 3, c. 154; *De malo,* q. 16, a. 7; *De veritate,* q. 2, a. 12; q. 12, a. 10; *Comp. Theol.,* c. 133 et 134, etc.

cumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est *actu in seipso*" [31]. Quapropter secundum S. Doctorem futura contingentia in causa tantum coniecturaliter cognoscuntur, et Deus certam eorum habet scientiam, *prout unumquodque eorum est actu in seipso* cognoscit. Atque haec interpretatio ex verbis, quibus D. Thomas corpus articuli concludit, confirmatur; sunt enim haec: "Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem...". Haec quidem verba indicare videntur, futura contingentia a Deo non cognosci modo certo, nisi prout aeternitati praesentia sunt.

Profecto allata interpretatio omnino confirmatur ex hoc testimonio, scilicet: "Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit; unde cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile est quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt" [32]. Hoc autem esset falsum, ut liquet, si futura decretum Dei ex se efficax supponerent. Quare ut doctrina haec D. Thomae vera sit, requiritur ut prima radix et fundamentum cognitionis divinae respectu futurorum contingentium, sit eorum praesentia in aeternitate sub conditione futuritionis; aliter enim futura contingentia certo a Deo cognosci possent, antequam actu existentia conditionate supponerentur; et oppositum S. Thomas docere videtur. Dixi antequam *actu existentia conditionate* supponerentur, quia pro statu absoluto omnes catholici futura contingentia in decretis Dei, posita scientia de futuritione conditionata, cognosci posse tenent.

Aliae quoque interpretationes, quas adversarii afferunt, manent quoque reiectae; omnes enim illae supponunt Deum futura contingentia certo cognoscere posse, nullo habito respectu ad eorum existentiam actu habitam absolute vel conditionate, et ideo neque ad actualem eorumdem determinationem, quod certe S. Thomas infitiari videtur.

Ea vero, quae de divina cognitione in decretis opponuntur, divina decreta primam radicem et fundamentum divinae cognitionis respectu futurorum contingentium non ostendere videntur.

Quod vero de futuris contingentibus dictum est, tam de absolutis quam de conditionatis accipiendum est, ut ex iam expositis elucet; et praeterea si futura conditionata in decretis efficacibus cognoscerentur, similiter de absolutis esset tenendum; quum status absolutus sit ipse conditionatus posita conditione; et idcirco simili modo futura contingentia absoluta et conditionata determinantur.

7.° *DE SCIENTIA DEI CAUSA RERUM.* — P. Suarez docet scientiam Dei simplicis intelligentiae esse causam rerum, non vero scientiam visionis [33]; et plures hanc sententiam esse D. Thomae contrariam contendunt. Verum id non demonstrant, et probabiliter doctrina P. Suarez in hac re est conformis S. Thomae. Nam

---

31 1, q. 14, a. 13.

32 *De veritate,* q. 2, a. 12.

33 *De Deo uno,* l. 3, c. 4, n. 12s.; Prolegom. 2 *de gratia,* c. 10, n. 5s.

S. Doctor dicit: "Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum; eo quod artifex operatur per suum intellectum... Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum... Unde necesse est quod eius scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam" [34]. Quare secundum S. Thomam scientia Dei, quae est causa rerum, se habet ad res, sicut scientia artificis ad artificiata. Artificis autem scientia respicit artificiata non ut iam facta, sed ut factibilia vel facienda, quod proprium scientiae simplicis intelligentiae est, non visionis. Scientia igitur Dei simplicis intelligentiae iuxta S. Thomam ponenda esse videtur ut causa rerum. Item secundum S. Doctorem scientia quae est causa rerum, quum ad opposita se habeat, ad unum per voluntatem determinanda est. Hoc vero rursus scientiae simplicis intelligentiae convenit; nam scientia visionis rem iam factam et ad unum determinatam respicit.

Atque id ipsum confirmatur, quia iuxta S. Thomam scientia visionis res ut actu iam positas attingit, ut ex testimoniis de cognitione futurorum contingentium elucet. Neque obstat, quod scientia quae est rerum causa, a S. Thoma *scientia approbationis* vocetur; nam et scientia visionis et simplicis intelligentiae vocari possunt scientia approbationis; nam utriusque obiectum a Deo approbatur, alterum ut iam factum, alterum ut faciendum.

8.° *DE TRIBUS EXISTENTIIS RELATIVIS.*—In Deo adesse unam essentiam, unam naturam, unam existentiam absolutam simulque tres existentias relativas sola ratione ratiocinata distinctas ab existentia absoluta admitti posse docet P. Suárez [35]. Atque haec quidem sententia ad priorem partem quod attinet, de fide est; alteram vero partem plures theologi sequuntur [36], et solido fundamento nititur; etenim divinae relationes personales actu sunt aliquid positivum, non sunt nihil, quia aliter inter se realiter distingui et opponi non possent; hoc autem positivum quod actu datur, eo ipso existentiam importare videtur, relativam quidem, quum de re, quae tota in relatione consistit, agatur. Neque hoc dogmati catholico opponitur; quia hoc postulat quidem unicam existentiam absolutam dari, et cetera omnia, quae in Deo adsunt, realiter idem cum illa esse. Iam vero hoc in proposita sententia propugnatur, nam secundum illam unica existentia absoluta ponitur, et relativae sola ratione ratiocinata ab illa distinguuntur. Atque sententia hac melius explicari videtur, quod persona Verbi cum natura humana immediate uniatur, et natura ceteraeque personae solum mediate.

Verum haec sententia S. Thomae contraria est, ut ex textibus eiusdem quod P. Suarez affert [37], constare videtur. Certe S. Thomas inter alia haec dicit: "Dicendum, quod in divinis nullo modo est esse nisi essentiae, sicut nec intelligere nisi intellectus; et propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita etiam unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est, quod aliud sit

---

34 1, q. 14, a. 8.

35 *De Trinitate*, l. 3, c. 5; *De Verbo Incarnato*, d. 11, s. 2.

36 Vide P. FRANC. DE LUGO, *De Trinitate*, d. 10.

37 *De Verbo Incarnato*, d. 11, s. 2, n. 2.

esse relationis in divinis, et aliud essentiae" [38]. Verum haec postrema verba *aliud sit esse*, solum esse quae sit *aliud* ab esse essentiae, et ideo ab illo realiter distincto excludere videntur.

9.° *DE TRIBUS VERITATIBUS ET BONITATIBUS SEU PERFECTIONIBUS RELATIVIS.*—Plures tenent S. Thomam tres veritates relativas et similiter tres bonitates seu perfectiones in Deo non admittere, ideoque P. Suarez, qui illas admittit [39], illi esse contrarium. Attamen neutrum doctrinae S. Thomae oppositum videtur. Atque imprimis in Deo dare tres veritates relativas, ex hoc constare videtur, quia tres relationes sunt tres res realiter distinctae, ac proinde possunt concipi et affirmari ut tales, et sic tres veritates relativas constituere. Et hoc videtur probare S. Thomas, quum dicit: "Dicendum, quod hoc nomen, *res*, est de transcendentibus. Unde secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter praedicatur in divinis. Secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter praedicatur" [40]. Ac proinde, quum etiam veritas ad transcendentia pertineat, etiam pluraliter de relativis praedicari potest.

Neque obstant, quod S. Doctor dicat: "Sicut trium personarum una est essentia qua quaelibet habet esse..., ita etiam est una veritas trium personarum ex parte ipsius rei..." [41]. Verum S. Doctor allatis verbis affirmat quidem in Deo unam veritatem absolutam reperiri, sed tres relativas non infitiatur. Nec paritas cum essentia debet esse perfecta, quum essentia ad transcendentia, *ens, unum, verum et bonum*, non spectat.

Deinde tres relationes, quae personas constituunt, esse tres bonitates seu perfectiones relativas omnino probandum esse videtur; etenim unaquaeque relatio divinam naturam complere in ratione personae ab eaque non realiter distingui postulat, quae sane sunt maxima perfectio. Neque hoc doctrinae D. Thomae repugnat [42]: dicit enim S. Doctor de relatione generatim: "Et praeterea perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam..." [43]. Et alibi: "Tamen ad perfectionem divinitatis pertinet ut sicut plures modi existendi in divinis, ut scilicet sit ibi a quo alius et ipse a nullo, et aliquis qui est ab alio. Non enim esset omnimoda perfectio in divinis, nisi esset ibi processio verbi et amoris" [44]. Rursus: "sed tamen patet quod non posset esse Pater perfectus, nisi filium haberet; quia nec Pater sine filio esset, nec esset Deus perfectus, nisi haberet verbum, et nisi haberet spiramen vitae..." [45].

Perpensis igitur assertionibus ad Deum unum et trinum spectantibus quas P. Suarez propugnat, duae tantum, de quibus esse contrarias D. Thomae constet, reperiuntur, quarum neutra doctrinae catholicae minus favens est, et altera ad rem mere possibilem se refert. Qua ratione igitur P. Suarez merito traduci potest tanquam doctrinae D. Thomae contrarius?

---

38 *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 11.
39 *De Trinitate*, l. 3, c. 8, n. 3; c. 9, n. 15s.
40 q. 39, a. 3, ad 3.
41 1 *sent.*, d. 19, q. 5, a. 3, ad 1.
42 Vide CARD. GOTTI, *De Trinitate*, q. 3, dub. 3.
43 *De potentia*, q. 7, a. 9.
44 *De potentia*, q. 9, a. 5, d. 23.
45 Opuscul. *contra errores graec.*, c. 7.

§ V

DE ANGELIS ET DE OPERE SEX DIERUM

De his quidem rebus in operibus Eximii Doctoris plusquam quadringentas quinquaginta assertiones reperiuntur, ex quibus admodum paucae doctrinae Doctoris Angelici contrariae exsistunt, si cum illis, quae eidem consonant, confarantur. Praecipua capita quae ut adversa S. Thomae afferuntur sunt de distinctione solum numerica inter angelos [46], de eorum modo existendi in loco [47] et de locutione [48].

Atque imprimis de distinctione inter angelos dicit S. Augustinus: "Et esse itaque Sedes, Dominationes, Principatus, Potestates in caelestibus apparatibus, firmissime credo, et differre inter se aliquid indubitata fide teneo: sed, quo me contemnas, quem magnum putas esse doctorem, quaenam ista sint, et quid inter se differant nescio. Nec ea sane ignorantia periclitari me puto, sicut, inobedientia, si Domini praecepta neglexero..." [49]. Et S. Ioannes Damascenus: "Ac quoad essentiam quidem aequalesque sint inter se, an dispares, compertum non est: solus hoc scit creator illorum Deus, qui universa explorare novit" [50]. Quocirca ex horum Sanctorum Doctorumque auctoritate, necnon ex sententiarum inter theologos diversitate, quaestionem hanc non esse magni momenti, saltem si theologice spectetur, constat, atque ideo non in re magni ponderis Eximius Doctor a D. Thoma differt.

Neque quaestiones de modo locationis et loquelae angelicae magni faciendae sunt, quum de iis rebus innumerae ferae sententiae inter catholicos doctores reperiantur [51]. Neque sententiae P. Suarez parum fundatae ostendi possunt, praesertim illa de modo locationis angelicae explicandae, quam Molina [52], Platelius [53], Lugo (Franc. de) [54], Tanner [55], Maurus [56], et communius auctores Societatis pluresque ex aliis, inter quos Struggl dicit sententiam Eximii esse communiter receptam inter recentiones, consectantur. Accedit quod S. Thomas Angelum non habere respectum in res ipsi externas nisi per operationem forte significare voluit; et si ita esset, sententia P. Suarez non est ipsi contraria; Eximius enim Doctor sua sententia modum, quo angelus in loco constituitur, declarat, non vero respectum angeli ad res externas. Item plures auctores graves sententiam S. Thomae non de ipsa operatione, sed de proxima dispositione ad operandum, necnon de contactu virtutis seu de eiusdem praesentia cum re externa interpretantur [57]; quae

---

46 *De angelis*, l. 1, c. 15, n. 3 et s

47 Eodem loco, l. 4, c. 2, n. 4 et c. 7.

48 Eodem loco, l. 2, c. 27, n. 32, et s.

49 *Ad Orosium*, c. 11, n. 14: ML 42, 678.

50 *De fide orthodoxa*, l. 2, c. 3: MG 94, 870.

51 Vide P TANNER, *De angelis*, d. 5, q. 2, dub. 3; q. 4, dub. 3; LUGO (FRANC. DE), *De angelis*, d. 5, c. 2; d. 11, c. 2, et s.; MAURUS (SYLVESTER), *De angelis*, q. 137 et q. 196.

52 In 1. p., q. 52, a. 1, membr. 5.

53 *De angelis*, c. 6, n. 330.

54 *De angelis*, d. 5, c. 3.

55 *De angelis*, d. 5, q. 2, dub. 3.

56 *De angelis*, l. 3, q. 138.

57 Vide BILLUART, *De angelis*, dissert. 6, a. 1, in solutione obiectionis primae.

quidem interpretatio cum sententia Eximii Doctoris bene consonat. Aliunde Angelicum Doctorem tenuisse angelum vel esse nullibi, vel desinere existere in loco, in quo antea erat, praecise ex hoc, quod ab operatione cesset, incredibile videtur; et nihilominus haec manifeste sequuntur, si angeli per operationem in res externas, in loco constituantur.

Plures quoque Eximium Doctorem a doctrina Angelici in statuenda voluntate angeli in ordine etiam mere naturali peccati capaci, et post electionem plene deliberatam flexibili, necnon in ratione influxus ignis in angelos damnatos explicandi, discedere affirmant. Verum a primo incipiendo, negari non posse videtur, esse saltem solide probabile, Doctorem Angelicum docere etiam in ordine mere naturali angelum peccare posse. Dicit enim S. Doctor: "Respondeo dicendum, quod nulla creatura nec est, nec esse potest, cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit" [58]. Et alibi: "Dicendum quod tam angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua natura consideratur, potest peccare. Et cuicumque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae" [59]. Et huius asserti rationem dat [60] S. Doctor, quia voluntas creata non est ipsa rectitudo operationis, sed voluntati divinae conformari debet, a qua, quum possit discedere, eo ipso peccare potest. Haec vero ratio, ut liquet, rem probat respectu cuiuscunque creaturae, et in quocumque statu inveniatur, si beatitudinis status aut conformatio in gratia excipiantur. Atque S. Doctor eamdem doctrinam in aliis etiam locis [61] tradit.

Nec refert, quod ipse Angelicus Doctor dixerit: "Dicendum, quod naturale est angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse" [62]. Nam haec verba solum significant angelum naturali inclinatione ad Deum amandum donari, non autem talem inclinationem necessario esse amplectendam; praesertim, quia ibidem ad lum. asserit D. Thomas: "Dicendum, quod in angelis non est potentia ad esse naturale; est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem, ad hoc quod convertantur in hoc, vel in illud. Et quantum ad hoc potest in eis esse malum". Et hoc ipso etiam aliud solvitur, quod ex S. Doctore obiicitur [63], scilicet angelum non esse in potentia respectu boni naturalis, et ideo in ordine mere naturali peccare non posse; hac enim de his, quae angelus in ipsa creatione accipit, verum est; sed non ideo angelus ad semper eadem cogitanda et appetenda cogitur, sed in potentia ad diversa cogitanda et appetenda ordinis quoque mere naturalis invenitur.

Ad alterum autem de voluntatis angelicae inflexibilitate post electionem plene deliberatam, doctrinam P. Suárez esse oppositam D. Thomae etiam non est apertum. Nam P. Suárez angelos post electionem plene deliberatam voluntatem difficulter mutare non infitiatur, sed asserit posse voluntatem mutare atque ad id vires physicas habere. Iam vero probabiliter hoc ipsum Doctor Angeli-

58 *De veritate*, q. 24, a. 7.
59 1, q. 63, a. 1.
60 Loco antea citato ex 1.ª p.
61 2 *sent.*, d. 23, q. 1, a. 1; *Contr. gentes*, l. 3, c. 109 et 110.
62 1, q. 63, a. 1, ad 3.
63 *De malo*, q. 16, a. 3.

cus tenet; quia haec dicit: "Dicendum, quod bonum creatum in se consideratum deficere potest. Sed ex coniunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est coniunctio beatitudinis, adipiscitur (angelus) quod peccare non possit, ratione iam dicta" [64]. Quare iuxta S. Thomam angelus bonus in malum redditur absolute inflexibilis non ratione electionis plene deliberatae in bonum, sed propter visionem beatam; quapropter similiter de angelo malo dicendum esse videtur, nimirum absolute inflexibilem in bonum non fieri praecise propter electionem plene deliberatam in malum; sed quia post talem electionem a Deo extra statum viae ponitur, et auxilium ad poenitendum illi non tribuitur, eo quod naturaliter vix voluntatem mutare potest.

Atque hoc ipsum D. Thomas innuit, quum inquit: "Finis autem viae hominis est mors sua; finis autem angeli est terminus electionis suae, qua bono adhaesit vel malo. Unde sicut homines post mortem in bono confirmantur vel in malo, ita et angeli post conversionem vel aversionem" [65]. Quocirca secundum Angelicum angeli non sunt absolute inflexibiles, sicut homines post mortem ex se non sunt; sed ideo in statu absolutae inflexibilitatis post viam reperiuntur, quia a Deo in bono confirmantur, et in malo sine auxilio ad poenitendum relinquuntur.

In tertio denique, videlicet de daemonum cruciatu per eorum cum igni alligationem, non est inter Eximium et Angelicum pugna; nam Eximius explicationem Angelici de cruciatu per alligationem ad ignem admittit [66], verum ulterius aliquid amplius esse adiciendum existimat [67].

§ VI

DE ULTIMO HOMINIS FINE, ACTIBUS HUMANIS ET LEGIBUS

Profecto Eximius Doctor in laudatis tractatibus plusquam nongentas assertiones habet; ex iis vero quinque vel sex ad summum, quae Doctori Angelico contradicant, reperiri poterunt. Illae autem sunt de essentia beatitudinis formalis, de bonitatis et militae obiectivae constitutivo, de subiecto virtutum temperantiae et fortitudinis, de peccati venialis in angelis et in homine innocenti possibilitate de mortali peccato ut veniale praecendenti, et denique de tempore legis mosaicae abrogatione. Singulas has assertiones perpendam, ut quales sint, appareat.

DE ESSENTIA BEATITUDINIS. P. Suarez de esentia beatitudinis formalis haec affirmat: "Dico ergo primo, essentiam beatitudinis formalis, primo, et principaliter consistere in visione Dei clara, in qua quasi in fonte et radice tota perfectio beatitudinis continetur" [68]. Et inferius addit: "Dico tertio, amor charitatis et amicitiae divinae est simpliciter necessarius; ut homo sit supernaturaliter perfecte beatus: et absolute dicendus est de essentia ipsius beatitudinis" [69]. Porro in his omnibus nihil doctrinae Di-

---

64 1, q. 62, a. 8, ad 1.
65 2 *sent.* d. 7, q. 1, a. 2.
67 Eodem loco, n. 7.
68 *De ultimo fine hominis*, d. 7, s. 1, n. 29.
69 n. 31.

vi Thomae non conforme reperitur, nisi hoc postremum, nempe *et absolute dicendus est* (amor amicitiae) *de essentia ipsius beatitudinis;* nam Doctor Angelicus inquit: "Dico ergo quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis" [70]. Quare S. Thomas actum voluntatis ad essentiam beatitudinis pertinere negat, et P. Suarez affirmat. Nihilominus si res omni ex parte consideratur, discrimen non magni momenti esse videtur; hinc enim P. Suarez asserit visionem esse id quod est principalius in beatitudine, fontem et radicem ceterorum; et illinc S. Thomas dicit: "Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato" [71]. Quocirca discrimen inter Angelicum et Eximium non in ipsa re consistit, quum uterque Doctor amorem seu delectationem tanquam quid omnino necessarium in beatitudine ponat, sed in munere quod delectationi tribuitur, quum S. Thomas delectationem munere partis essentialis fungi nolit, et contra P. Suárez.

Accedit quod non sine fundamento verba illa D. Thomae, videlicet *impossibile est quod* (beatitudo) *consistat in actu voluntatis,* ita accipi possunt, ut delectatio ab essentia beatitudinis formalis non simpliciter reiiciatur, sed tantum ut pars principalis; etenim D. Thomas non semel actum amoris ad essentiam beatitudinis spectare innuere videtur. Sic inquit: "Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum" [72]. Item: "Dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi" [73]. Ibidem: "Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur; fruitio autem, sicut adeptio huius ultimi finis" [74]. Iterum: "Nam interior actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat" [75]. Denique alibi sic loquitur: "Respondeo dicendum, quod praemium essentiale hominis, quod est eius beatitudo, consistit in perfecta coniunctione animae ad Deum, inquantum eo perfecte fruitur, ut viso et amato perfecte" [76].

DE BONITATIS VEL MALITIAE OBIECTIVAE CONSTITUTIVO. Asserit quidem P. Suárez: "Dicendum primo hanc honestatem obiectivam consistere in quadam convenientia obiecti honesti per se ipsum ad naturam rationalem, ut talis est" [77]. Attamen haec assertio, licet nonnulli contrariam doctrinae S. Thomae arbitrentur, re ipsa non est ita; etenim dicit S. Doctor: "Dicendum... quod vitium virtuli contrariatur. Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae... Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suae naturae... Sed

70 1. 2, q. 3, a. 4.
71 1. 2, q. 4, a. 3.
72 1. 2, q. 1, a. 8.
73 1. 2, q. 4, a. 8, ad 3.
74 1. 2. q. 3, a. 3, ad 3.
75 2. 2. q. 27, a. 6, ad 3.
76 4 *sent.*, d. 49, q. 5, a. f.
77 *De bonitate vel malitia actuum humanorum*, d. 2, s. 2, n. 10.

considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo" [78]. Quocirca bonum morale secundum S. Thomam est quod convenit homini ut homo est, id est, rationalis; et malum quod non convenit homini ut talis est. Munus autem rationis est manifestare quid hominis ut rationalis est, conveniat, quid non; non enim ratio est natura hominis.

Nec refert, quod S. Doctor asserat: "Regula autem voluntatis humanae est duplex ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna quae est quasi ratio Dei" [79]. Nam ratio dicitur regula, quia homini manifestat, quid illi faciendum aut non faciendum sit secundum suam naturam rationalem, et lex aeterna hominem obligat ad faciendum id, quod naturae ipsius necessario convenit, et ad vitandum quod necessario est illi disconveniens; verum bonum vel malum per convenientiam vel disconvenientiam naturae rationali qua tali constituitur. Unde dicit S. Thomas: "Praeterea, quorumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quae illi naturae conveniant: propria enim operatio uniuscuiusque, naturam ipsius sequitur; constat autem hominum naturam esse determinatam; oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes" [80]. Et inmediate antea dixerat: "Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae". Quod vero de operationibus dicitur, idem de eorum obiectis sentiendum est, quum iuxta omnes operationes ab earum obiectis speciem desumant.

DE SUBIECTO FORTITUDINIS ET TEMPERANTIAE.—P. Suarez hasce virtutes in voluntate principaliter reperiri, et tantum secundario in appetitu sensitivo docet [81]; contra D. Thomas eis simpliciter et absolute in appetitu sensitivo collocat [82]; nisi forte sententiae P. Suarez faveat, quum dicit: "Et quia bona dispositio potentiae moventis motae attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quae est in irascibili et in concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem" [83].

Doctrina tamen P. Suarez nihil contra laudatas virtutes continet, sed eas potius nobilitat, quum non modo in appetitu inferiori, verum etiam in superiori eas constituat. Aliunde sententia P. Suarez solida ratione non destituitur; quia ex una parte appetitus sensitivus secundum virtutem nisi ab intellectu et voluntate dirigatur et moveatur, agere non potest; ex alia voluntas appetitum inferiorem ad fortitudinem et temperantiam non recte moveret, nisi ipsa honestatem harum virtutum vellet, et ideo actus earumdem eliceret, et sic per actuum repetitionem illas acquiret. Quibus

78 1. 2. q. 71, a. 2.
79 1. 2. q. 71, a. 6.
80 *Contra gent.* l. 3, c. 129.
81 *De passionibus et habitibus,* d. 3, s. 7.
82 1. 2., q. 61, a. 2 et alibi.
83 1. 2., q. 56, a. 4.

certe etiam indiget, quum ipsa in bona appetitus sensitivi etiam inclinetur, et non semel a passionibus tracta succumbat.

Neque S. Thomas unam virtutem in duplici potentia haberi posse infitiatur, quum dicat: "Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias, per modum diffusionis vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia" [84].

DE PECCATO VENIALI IN ANGELIS ET IN STATU INNOCENTIAE.—Angelum etiam venialiter peccare posse tenet P. Suarez [85]; et oppositum S. Thomas docere videtur [86]. Nihilominus hac in re inter S. Thomam et P. Suarez esse oppositionem minime constat; quia S. Thomas de angelis in statu gratiae creatis loquitur, ut ex eius verbis est manifestum, et P. Suarez de angelis in pura natura, saltem in *tractatu de angelis*, et in alio loco secundum diversum sensum loqui non apparet.

Et quod ad peccatum veniale in statu innocentiae attinet, non dari inter unum et alterum ex saepe laudatis Doctoribus contrarietatem similiter tenendum est. Nam P. Suarez Adamum eo modo, quo ante peccatum lethale constitus erat, non potuiese venialiter peccare aperte affirmat [87]; atque hoc ipsum tenet S. Thomas [88]. Verum P. Suarez alibi [89] oppositum primo aspectu defendit; non est tamen vera pugna inter unum locum et alterum; in priore enim loco de Adamo prout re ipsa a Deo constitutus est, loquitur, et in altero de eo quod Adamus facere posset, si res absoluta consideretur; neque ad hoc recurrendum videtur, quod Eximius sententiam mutaverit.

DE PECCATO MORTALI ANTE VENIALE.—S. Thomas docet [90] hominem, quum ad perfectum rationis usum pervenerit, venialiter peccare non posse, nisi antea lethaliter peccaverit; quia si quum ratione uti inceperit, ad Deum finem ultimum ordinetur, remissionem peccati originalis et justificationem adipiscetur; et si id non fecerit, mortaliter peccabit. Contrarium docet P. Suarez [91], quia facilius est peccare venialiter quam mortaliter, neque praeceptum de ordinanda tota vita in Deum statim ac rationis usus incipit, demonstratur.

De sententia P. Suarez dicit Sylvius: "Fatendum est valde esse probabile, atque adeo tutum in conscientia, quod nullum sit praeceptum convertendi se, suaque omnia in Deum ordinandi statim atque homo incipit habere vim rationis, ac per consequens quod cum solo originali possit esse peccatum veniale..." [92]. Et plures graves auctores pro hac sententia laudat. Hanc ipsam sententiam

---

84 1. 2., q. 56, a. 2.

85 *De vitiis et peccatis*, d. 2, s. 7, n. 5; *De angelis*, l. 3, c. 8, n. 6.

86 1. 2., q. 89, a. 4.

87 *De opere sex dierum*, l. 3, c. 13, n. 21.

88 1. 2., q. 89, a. 3.

89 *De vitiis et peccatis*, d. 2, s. 7.

90 1. 2., q. 89, a. 6; In 2 *sent.*, d. 42, q. 1, a. 5, ad 7; *De malo*, q. 5, a. 2, ad 8; q. 7, a. 10, ad 8; *De veritate*, q. 24, a. 12, ad 2.

91 *De vitiis et peccatis*, d. 2, s. 8, n. 8 et s.; *De poenitentia*, d. 11, s. 2, n. 14 et s.

92 In 1. 2., q. 85, a. 6.

affirmat Henno, scotista, a quamplurimis teneri, sicut etiam sententiam de possibilitate coniunctionis peccati venialis cum solo originali. Item P. Tanner sententiam P. Suarez communiter receptam esse extra scholam D. Thomae affirmare non dubitat [93]. Sententia igitur D. Eximii solidis niti fundamentis haud dubium esse potest.

Praeterea inter unam et alteram sententiam vix, aut ne vix quidem, aliud discrimen adesse videtur, nisi quod una peccatum veniale ante mortale dari posse negat, et altera affirmat; in reliquis et re ipsa quod ad obligationem hominis referendi se ipsum et omnia sua in Deum, discriminari non videntur. Omnes theologi docent hominem se ipsum et omnia sua in Deum ordinare debere, et idcirco quum usus rationis advenerit et homo hanc obligationem adverterit, illam adimplere tenetur. Nec potest quis hac obligatione vel alia obstringi ante usum rationis, neque antequam illam animadverterit, vel dum inculpabiliter illam ignoraverit; quocirca ad rem hanc quod attinet, inter unam et alteram sententiam nihil interesse videtur.

Atque hoc confirmatur; nam P. Suarez [94], suam mentem declarans dicit: "Negandum tamen non est huic, et superiori sententiae [95], debere hominem non differre istam conversionem, vel deliberationem [96], usque ad finem vitae, neque per multum tempus, quia amor Dei est Deo valde debitus, et tota ista deliberatio humano modo necessaria est ad rectitudinem vitae; quando autem primo incipiat obligare, non potest certa ratione definiri: videtur tamen mihi nunquam hominem sic obligari donec advertat, et cogitat de ista re, et aliquo modo sentiat istam obligationem, et tunc non in eodem instanti, sed intra aliquod breve tempus, quod moraliter et prudenter describendum est". Et Billuart sententiam D. Thomae explanans fere idem affirmat, licet diversis verbis utatur, quo sententiam D. Thomae et P. Suarez vix differe indicatur. Haec sunt verba P. Billuart: "Nomine usus rationis non intelligimus hic qualemcumque usum rationis, sed plenum et perfectum, qui sufficit ad deliberandum de rebus gravibus, de eligendo bono, vel malo morali, de constituendo sibi ultimo fine vitae, et similibus. Hic autem usus rationis perfectus non simul et semel acquiritur, sed paulatim et successive. Ratio enim, primum carni, et sensibus tota immersa, paulatim emergit, et sensim se evolvit, ut experientia constat. Quantum autem temporis ad id requiratur, an hebdomada, an mensis, an annus aut amplius certo definiri non potest" [97].

Corollarium ex dictis secundum sententiam P. Suarez est, peccatum veniale cum solo originali coniungi posse, quod sane infiatur S. Thomas [98]; verum opinionem P. Suarez omnes auctores pro ipso antea indicati consectantur, et ideo ea opinio bene fundata et solide probabilis existimanda est.

---

93 *De peccatis*, d. 4, q. 5, dub. 4, n. 85.

94 Loco supra citato, n. 6.

95 Se refert ad sententias, quarum una asserit hominem, quum ad usum rationis venit, ei eliciendum esse actum perfectae charitatis, et altera tantum exigens propositum honeste vivendi.

96 Est deliberatio ad vitam totam in Deum ordinandam.

97 *De peccatis*, diss. 7, a. 7, § 1.

98 Locis antea citatis.

DE TEMPORE, QUO LEX MOSAICA CESSAVIT.—Propositio haec de tempore, quo lex mosaica cessavit, est postrema ex illis, quae supra tanquam contrariae D. Thomae indicatae sunt. Et revera S. Thomas legem mosaicam in ipso momento mortis Christi cessare manifeste significare videtur, quum dicit: "Unde tunc Dominus dixit: *Consummatum est,* ut habetur Joan. XIX, 30: et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi iam veritate eorum consummata" [99]. Eximius vero Doctor legem mosaicam non in ipso instanti mortis Christi, sed die Pentecostes cessasse defendit [100]. Nihilominus discrimen inter sententiam unius et alterius Doctoris fere nulla est; nam D. Thomas in morte Christi legem veterem abrogatam esse absolute et simpliter affirmat; et P. Suarez in morte Christi positam fuisse causam, quae mortem seu abrogationem legis veteris in solemni promulgatione legis novae, die Pentecostes, illatura erat, docet. Quare differentia inter Angelicum et Eximium in hoc consistit, quod Angelicus in ipsa morte Christi abrogationem legis Moysi collocat, et Eximius in morte Christi causam abrogationem legis veteris infallibiliter inferentem, et quidem non multo postea, statuit; atque ideo uterque Doctor mortem Christi ut causam abrogationis legis veteris constituit, sed unus effectum seu abrogationem legis in ipso momento, quo ponitur causa, etiam ponit, et alter aliquo tempore postea.

Quod vero P. Suarez ea, quae dixi, doceat, ex iis, quae in loco antea laudato habet, elucet. Ibi enim, n. 3, exponens sententiam, quam sequitur, dicit: "Nihilominus est secunda sententia asserens, licet verum sit, legem veterem per mortem Christi mortuam fuisse, nihilominus non esse hoc intelligendum ita rigorose et mathematice, ut in eodem momento amiserit illa lex vim obligandi; sed moraliter id intelligendum esse, scilicet, paulo post mortem, ita ut per mortem Christi acceperit lex lethale vulnus (ut sic dicam), ratione cuius statim coepit deficere, et paulo post extincta est". Et n. 6, ad finem, asserit: "Reliqua vero, scilicet ablationem legis vel translationem sacerdotii, significavit scissio veli templi potius per quamdam accomodationem vel consecutionem et ideo non oportet ut illam significaverit ut praesentem et iam factam sed ut futuram ex vi mortis et redemptionis Christi, seu, quod perinde est, ut factam tunc in radice et in fundamento, non ut in se statim consummatam". Et denique n. 21 dicit: "Quoad sufficientiam, in ipsa morte Christi mortua est lex; quoad efficaciam vero, seu cum effectu, non statim, postea tempore congruo mortua est, virtute eiusdem corporis Christi, seu mortis eius..."

Ex dictis consequitur in tractatibus P. Suarezii in hac paragrapho memoratis ad summum tres vel quatuor assertiones D. Thomae contrarias reperiri; in iisdem vero discrimen nullius esse momenti.

§ VII

DE GRATIA EIDEMQUE ANNEXIS

De gratia quidem Eximius Doctor plura volumina et opuscula elucubravit, in quibus certe plus quam sexcentae assertiones continentur. Porro ex iis plurimae contra physicam praedetermina-

99 1. 2., q. 103, a. 3, ad 2,

100 *De legibus,* l. 9, c. 13, n. 25.

tionem et pro concursu simultaneo constabilitae sunt, quae secundum multos doctrinae Doctoris Angelici contrariae exsistunt; verum alii quoque multi oppositum tenent. Profecto D. Thomam praedeterminationem physicam propugnare usque ad praesens minime demonstratum est atque ad id infitiandum solidae certe rationes habentur; quocirca P. Suarez hac in re oppositam Angelico doctrinam sustinere rite asseri non potest.

Non est iuxta scopum huius lucubrationis hanc quaestionem fuse pertractare, sed tantum, et quidem brevissime, eam attingam. Atque imprimis S. Doctor plura habet testimonia, quae physicae praedeterminationi manifeste repugnare videntur. Ex multis sane quae pro hac re afferri possent, pauca aliqua afferam.

Et primo quidem dicit S. Doctor: "Sed sciedum quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum, et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate; ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate" [101].

Item: "Voluntas autem neque subiecto cogi potest, cum non sit organo affixa, neque obiecto; quantumcumque enim aliquid ostendatur esse bonum, in potestate eius remanet eligere illud vel non eligere" [102]. Et eodem loco, inferius: "In omnibus, quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo".

Ibidem: "Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis" [103].

Rursus: "Dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus reliquitur in potestate rationis et voluntatis" [104].

Etiam in Summa Theologica eam doctrinam saepe tradit. Ita inquit: "Dicendum, quod omnis forma inclinat suum subiectum secundum modum naturae eius. Modus autem naturalis intellectualis naturae est ut libere feratur in ea quae vult. Et ideo inclinatio gratiae non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare" [105].

Denique ait: "Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indiferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur" [106].

Profecto, si daretur physica praedeterminatio, prout ea a suis propugnatoribus exponitur, actum praedeterminatum inevitabiliter inferret; et ideo ea, quae in adductis testimoniis asseruntur, nulla-

101 2 *sent.*, d. 39, q. 1, a. 1.
102 2 *sent.*, d. 25, q. 1, a. 2.
103 *Contra gentes*, l. 1, c. 68, versus finem.
104 *De potentia*, q. 3, a. 7, ad 13.
105 1, q. 62, a. 3, ad 2.
106 1, 2., q. 10, a 4.

tenus starent. Etenim neque in sensu composito praedeterminationis, neque in sensu diviso vera essent, et ideo nullo modo; non enim aliter vera esse queunt, videlicet, aut cum praedeterminatione, aut sine illa. Non sane posita physica praedeterminatione, quum hac hypothesi facta voluntas actum praedeterminatum omittere non possit; et ideo non sunt vera, ea quae a S. Thoma asseruntur, scilicet: quod *determinate* voluntas *exeat in hunc actum vel in illum esse ab ipsa voluntate* determinante, *in hoc solo determinationem habens* (voluntas *quod felicitatem naturaliter appetit, esse in eius* (voluntatis) *potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis, habens gratiam efficacem* (locutio est generalis, et ideo de gratia efficaci et sufficienti accipi potest) *potest ea non uti, non ex necessitate ad unum* (Deus voluntatem) *determinat, sed remanet motus eius contingens,* id est, potest elici et non elici. Deinde neque in sensu diviso, seu praedeterminatione seclusa, illa vera esse possunt; quia voluntas potestate expedita ad agendum sine praedeterminatione omnino caret, ut eius defensores volunt.

Ea autem quae in contrarium obiiciuntur, omnia sine recursu ad physicam praedeterminationem explicantur; accipi enim possunt vel de concursu in actu primo, vel in actu secundo, vel de inclinatione a Deo impressa in ipsa natura, vel de motione voluntatis mediis obiectis externis per cognitionem propositis, quae quidem motio Deo tribui potest, quum necessario fiat. Advertendum hic est Deum per concursum simultaneum voluntatem movere et applicare. Movet quidem illam, quia per concursum simultaneum facit operationem seu motum, et motum in aliqua re facere, re ipsa est illam movere. Quod vero omnis operatio sit motus non semel affirmat D. Thomas. Sic dicit: "Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio (i. e. vitalis), in quantum est actus operantis, dicitur motus eius... Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere" [107].

Applicat quoque Deus voluntatem ad agendum per concursum simultaneum; nam quodlibet agens per suam operationem se ipsum ad agendum formaliter applicat, ac proinde, quum Deus operationem agentis per concursum simultaneum faciat, etiam tale agens ad operandum applicat, quod peculiari modo convenit Deo, quia sine eius concursu nulla res agere potest, et idcirco per suum concursum habet Deus omnia agentia a se dependentia et sibi subiecta, et per ipsum ad agendum applicata, dum concurrit. Nec refert quod eadem operatio sit etiam a creatura; nam hoc creaturam se ipsam etiam movere et ad agendum applicare per eamdem operationem, quae est Dei quoque, manifestat; in quo certe repugnantia nulla inveniri potest. Unam autem esse operationem Dei et creaturae affirmat D. Thomas, quum dicit: "Dicendum, quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet quod una et eadem actio procedat a primo et scundo agente".

Scopus Angelici Doctoris in laudato articulo septimo est investigare, *utrum Deus operetur in operatione naturae,* id est, in omni operatione cuiuslibet creaturae, atque ibi duplici ratione probat S. Doctor Deum revera in omni operatione naturae operari. Pri-

107 1, q. 18, a. 3, ad 1.

ma ratio est, quia Deus omne agens creatum ad operandum movere et applicare debet, et altera, quia proprium Dei est efficere ens in omni re creata, et ideo etiam in omni operatione.

Iam vero per concursum simultaneum et titulo articuli et duabus rationibus indicatis satisfit, et idcirco S. Doctor in laudato articulo concursum praevium non docere videtur. Satisfit imprimis titulo articuli, quia per concursum simultaneum Deus in omni operatione naturae vere operatur; deinde primae rationi, quia sicut natura per suam operationem formaliter se movet et applicat ad operandum, ita Deus, quum operationem naturae faciat, naturam quoque movet et applicat ad operandum; et denique alteri rationi, quia Deus per concursum simultaneum operationem naturae sub ratione entis efficit. Nec refert quod hac explicatione eadem sit actio, qua Deus naturam movet et applicat ad agendum, et qua operationem sub ratione entis efficit*; etenim, licet eadem sit actio, diversi respectus in illa considerantur, alter quatenus est motio et applicatio, alter quatenus a Deo omnino dependet eique subordinatur; illi enim subiicitur sub ratione entis, quae est prior aliis praedicatis et omnia transcendit. Accedit tum quod immediate antea, in eodem articulo, de productione et conservatione effectus ut de duabus rebus distintis egit, quamvis productio et conservatio sit una eademque actio, ut docet D. Thomas dicens: "Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat" [108].

Item nihil facit, quod S. Doctor Deum ut causam principalem et causam secundam ut instrumentum agere asserit; nam ut dicit P. Suárez: "Comparantur (causae secundae) instrumentis, primo quia instrumenta solent habere virtutem suam a principali agente, et ita habent causae secundae a Deo; secundo, quia principale agens solet aliquando influere in ipsum instrumentum, praecipue si sit coniunctum; et ita Deus influit in causas secundas, non praemovendo, sed conservando illas; tertio quod actio instrumenti solet etiam esse actio principalis agentis; et similiter omnis actio causae secundae est etiam actio Dei; quarto, quia instrumentum nititur in sua actione in principali agente; omnia autem agentia creata nituntur in virtute divina; imo dicuntur agere in virtute Dei, quia sunt participationes divini esse, et, non possunt simile esse producere, nisi ab eo iuventur qui est ipsum esse per essentiam" [109].

Neque secundum S. Thomam causa creata perfectionem effectus continens est proprie instrumentum seu causa instrumentalis; quum dicat: "Duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit" [110]. Neque in loco laudato affirmat S. Thomas Deum agere aliquid in creatura, quod non faciat simul cum operatione ipsius creaturae; dicit enim ipsam virtutem divinam agere ipsam actionem creaturae; et de

---

* En este lugar el Ms. pone un 1, al que responde, al final de la página, la siguiente nota: "La nota que corresponde a este 1 se halla en la pág. 173 de este modo 1 (o) para distinguirlo, pero la (o) debe suprimirse". ¿Cuál es esta página 173? Lo ignoramos, ni hemos dado con este 1 (o).

108 *De potentia*, q. 5, a. 1, ad 2.

109 *Opusc. de concurs. Dei*, l. 1, c. 6, ad finem.

110 3, q. 62. a. 1.

aliquo veluti medio inter actionem creaturae et virtutem Dei, ut esset concursus praevius, nihil dicit. Verba Doctoris Angelici haec sunt: "Deus est causa actionis cuiuslibet... in quantum *eius virtute* omnis alia virtus agit". Et inferius, ad tertium dicit: "Ipsa naturae operatio est etiam operatio *virtutis divinae;* sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis". Et ideo Deus ut causa principalis per ipsam creaturae operationem immediate operatur, et non efficiendo aliquid medium, quo actionem creaturae inmediate attingat.

Unde, quum S. Thomas inmediate ante verba ultimo citata dicit *In operatione qua Deus operatur movendo naturam,* non *operatur natura,* haec verba "*in operatione qua*" accipienda videntur de divino decreto, quo Deus operationem creaturae operatur, quodque creatura operari nequit: nam talis operatio non est concursus praevius, quia hic iuxta suos defensores non est operatio seu actio, sed applicatio ad operandum, et iuxta aliquos ex illis est virtus quaedam; neque est concursus simultaneus, quum hic non sit a solo Deo. Atque talem operationem esse decretum Dei, innuitur ibidem ad nonum, quum dicitur: "voluntas Dei (id est decretum Dei), quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae...".

Item non ostendunt concursum praevium haec alia verba, quae in corpore articuli reperiuntur, scilicet *virtus causae primae prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum;* nam haec verba, secluso concursu praevio, sunt vera, quatenus Deus concurrit sub ratione entis, quod omnia transcendit et omnia intimius penetrat, licet concursus Dei non sit prior, nec tempore, nec natura, concursu creaturae; sed est prior quatenus effectum sub ratione entis attingit, quae ceteris praedicatis est prior; quia cetera in ente fundantur.

Similiter concursum praevium non inferunt aliae quae in obiectione sunt posita, quae habentur ad septimum videlicet: "Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sŏla, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis". Etenim haec omnia concursui simultaneo conveniunt, quia est actio quaedam transiens et complenda per terminum, et ideo habet *esse incompletum,* et est veluti *intentio sola* et velut *colores in aere et virtus artis in instrumento artificis.* Praeterea verba allata se referunt ad id, *quo res naturalis actualiter agat,* quod quidem nihil aliud est, nisi ipsa operatio, quae Dei simul et creaturae sit; item se referunt ad *vim, qua* res naturalis *agit ad esse ut instrumentum primae causae;* haec vero vis secundum responsionem ad tertium et ea, quae in corpore articuli declarantur, est ipsa virtus divina ut agens per ipsam creaturae operationem.

Postremo concursus praevius seu praedeterminatio physica iis, quae in responsione ad duodecimum inveniuntur, nullo modo congruit. Ibi enim asseritur: "Voluntati hominis dedit (Deus) dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis..."; praedeterminatio vero physica ad extremum praedeterminatum omnino obligat, et quidem physice; nam obligatio moralis seu praeceptum liberam electionem non tollit. Similiter concursui praevio repugnat quod dicitur in responsione ad decimum tertium, prout iam supra allatum. Ibi namque affirmatur Deum *non ita agere in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, et determinationem relinqui in potestate rationis et*

voluntatis; posita vero physica praedeterminatione voluntas ad unum ita determinatur, ut non possit omittere actum praedeterminatum, neque relinquitur in potestate rationis et voluntatis eligere inter unum et aliud; sed ratio et voluntas inevitabiliter debent sequi id, quod a Deo fuit praeelectum et praedeterminatum. Denique ibidem ad decimum quartum dicit S. Doctor: "Quod non quaelibet causa excludit libertatem; sed solum causa cogens"; iam vero praedeterminatio ita cogit, ut positio actus praedeterminati vitari nequeat; ideoque tollit libertatem.

Porro in scriptis Doctoris Eximii de gratia, seclusis quaestionibus, quae ad concursum praevium, simultaneum et gratiam efficacem per praedeterminationem physicam spectant, paucae admodum reperientur assertiones, de quibus dubium aliquid exoriri possit, sint, necne D. Thomae contrariae. Hae sunt: *De iudicio practico, de libertate cum iudicio indifferenti,* de homine per vires naurae facienti quod in se est, de influxu naturalis potentiae in actus supernaturales, de productione ultimae dispositionis ad gratiam sanctificantem per ipsam gratiam; de augmento gratiae sanctificantis per actus remissos et per actus virtutum moralium, de eorumdem actuum merito, et denique de meritorum remuneratione ex stricta iustitia. Has omnes assertiones perpendam, ut appareat, sint, necne, doctrinae Doctoris Angelici oppositae.

DE IUDICIO PRACTICO. Nonnulli contendunt P. Suarez a doctrina D. Thomae discrepare in hoc, quod iudicium practicum ad unum voluntatem determinans reiiciat[111], verum imprimis P. Suarez iudicium practicum voluntatem dirigens admittit[112], et refellit tale iudicium practicum quod ad unum voluntatem determinet. Deinde non videtur esse doctrina S. Thomae illa, quae iudicium practicum voluntatem ad unum determinans requirit; ea enim doctrina cum libertate cohaerere non posse videtur, et Doctor Angelicus est propugnator strenuus humanae libertatis. Quod vero laudatum iudicium practicum cum libertate non stet, demonstrari videtur. Etenim si voluntas ultimum iudicium practicum sequi debet, eo ipso non potest inter unum et alterum eligere, sed determinatio iudicii practici sibi amplectenda est; nec voluntas ultimum iudicium practicum auferre potest, nisi aliud iudicium practicum, quod sequendum sit, habeatur; et idcirco aut in infinitum est abeundum, quod repugnat, aut in aliquo iudicio practico quod a voluntate non dependeat sistendum, et ita libertas tolli videtur, quum tandem a re necessaria dependens constituatur.

Praeterea voluntas libera non concipitur, nisi positis omnibus ad agendum requisitis possit agere et non agere; si vero ex una parte iudicium practicum statuitur necessarium ad liberam voluntatis operationem, et ex altera tale iudicium ad unum voluntatem determinat, eo ipso voluntas libere agere non potest; non quidem ante iudicium practicum, quia hoc ponitur requisitum ad eius operationem necessarium; non consequenter ad illud, quia a iudicio practico ad unum determinatur.

STANTE IUDICIO INDIFFERENTI LIBERTAS DE POTENTIA ABSOLUTA AUFERRI POTEST. P. Suarez docet[113] Deum stante

111 *Opusc. de concursu Dei,* l. 1, c. 3, n. 5.
112 *Metaphys,* d. 19, s. 6.
113 Prolegom., 1. *de gratia,* c. 4, n. 9.

iudicio indifferenti posse voluntatem necessario in unum extremum prae alio inducere; hoc vero tantum de potentia absoluta, nam iudicium indifferens libertatem voluntatis exigit. Haec doctrina P. Suarez a nonnullis ut adversa D. Thomae asseritur; verum S. Thomas ita loquitur: "Dicendum quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere" [114]. Mutare vero *voluntatem de necessitate,* est ita illam mutare, ut voluntas mutationem impedire non possit, ac proinde nec possit impedire determinari necessario in unum extremum prae alio; et quidem stante iudicio indifferenti, quum S. Thomas nullam limitationem ponat, et inferius asserat Deum voluntatem etiam sine impressione alicuius formae immutare posse. Affirmat tamen S. Doctor voluntatem cogi non posse, quia actus voluntatis non potest non esse voluntarius, et ideo ex inclinatione voluntatis, et non ex coactione, seu vi extrinseca. Quare in hac parte doctrina Eximii Doctoris non est alia a doctrina S. Thomae.

Aliunde sententia P. Suarez evidenter demonstrari videtur, quum enim Deus sit infinite potens, certe inducere voluntatem necessario in unam partem potest, quamtumvis iudicium sit indifferens; quia hac hypothesi facta non manet in voluntate potestas nisi ut in unam partem tendat ex illis, quae a iudicio proponuntur.

FACIENTI QUOD EST IN SE DEUS NON DENEGAT GRATIAM. Hoc quidem pronuntiatum a P. Suarez ut verum admittitur [115] etiam de facienti quod est in se per vires naturae, sed tantum hoc sensu, quatenus qui faciat quod est in se per vires naturae et per auxilia ordinis naturalis non ponit gratiae impedimentum, et ideo gratiam accipiet sufficientem vel efficacem, quum Deus omnes homines salvos fieri velit. Atque haec doctrina nullatenus D. Thomae contraria est, qui dicit: "Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. X" [116]. Item: "Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen se ipsum impedire ne eam recipiat... Et quum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni" [117]. Quare quum in potestate liberi arbitrii sit non impedire gratiae receptionem, eo ipso ille, qui faciendo quod in se est per vires naturae non ponit gratiae impedimenta, gratiam infallibiliter recipiet.

S. Thomas alibi [118] quidem docet hominem non posse se positive praeparare ad gratiam recipiendam, seu non posse alicere actus, qui ad gratiam recipiendam ordinentur, eamque aliquo modo exigant; sed nullibi affirmat eum, qui faciendo quod est in se per

---

114 *De veritate,* q. 22, a. 8.

115 *De gratia,* l. 4, c. 15.

116 *De veritate,* q. 14, a. 11, ad. 1.

117 *Contra gentes,* l. 3, c. 159. Vide etiam 2 *sent.,* d. 28, q. 1, a. 4, et 1 *sent.,* d. 41, q. 1, a. 3.

118 1. 2, q. 109, a. 6; q. 112, a. 3; *Contr. gentes,* l. 3, c. 49; *De verit.,* q. 24, a. 15, etc.

vires naturae non ponit impedimenta gratiae, hanc (sufficientem vel efficacem) non recipere infallibiliter. Et P. Suarez hominem posse se ad gratiam possitive praeparare clare infitiatur [119], et solum posse se preparare negative, seu non ponendo impedimenta, saltem cum auxiliis indebitis ordinis naturalis, admittit.

DE INFLUXU POTENTIARUM NATURALIUM IN ACTUS SUPERNATURALES. Iam supra dictum est, licet sint qui aliter sentiant, non esse oppositum doctrinae S. Thomae intelectum cum lumine gloriae in visionem Dei efficiendam immediate concurrere; quamobrem, quum visio Dei sit actus maxime supernaturalis, si ad illam potentia naturalis immediate concurrere potest, a fortiori in alios actus supernaturales id ipsum facere poterit. Atque hoc ipsum ex S. Thoma confirmatur dicente: "Unde maxime necesse est quod ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari" [120]. Certe, si potentia naturalis in actum charitatis supernaturalis non immediate influeret, non esset cur in illum inclinaretur, neque dici posset habitum charitatis facere illam *prompte et delectabiliter operari*. Quare doctrina P. Suarez de influxu inmediato intellectus et voluntatis in actus supernaturales [121], non est Doctori Angelico contraria.

DE PRINCIPIO EFFICIENTI ULTIMAE DISPOSITIONIS AD GRATIAM. Principium efficiens ultimae dispositionis ad gratiam habitualem recipiendam non esse aliquem habitum supernaturalem, sed aliud auxilium tenet Eximius Doctor [122], cuius sententiam amplectuntur multo communius auctores Societatis Iesu; item communiter scotistae, necnon Sylvius (Franc.) [123], Ioannes a S. Thoma [124], Card. Gotti [125] aliique. Non dessunt vero, qui hanc sententiam D. Thomae esse contrariam contendant; at mens S. Doctoris de hac re ut minimum dubia est, et ideo Eximius Doctor sententiam, quam veriorem existimavit, amplectens, S. Thomae adversari non constat, praesertim, quum ipse suam sententiam esse Doctoris Angelici eodemque digniorem iudicaverit.

Quod vero mens D. Thomae pro opposita opinione non sit aperta, ex eiusdem testimoniis sententiae Eximii faventibus liquet. Sic dicit: "Tertia conversio est per quam aliquis praeparat se ad gratiam habendam; et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis" [126]. Item: "Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem quod praeparet se homo ad susceptionem huius doni, non oportet praesupponere aliquid aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum

119 Loco antea citato.
120 2. 2, q. 23, a. 2.
121 *De gratia*, l. 6, c. 5, n. 2 et s.
122 *De gratia*, l. 8, c. 12 et s.
123 In 1. 2, q. 113, a. 8, quaer. 1.ª
124 In 1. 2, d. 28, a. 2.
125 *De iustificatione*, q. 2, dub. 4, § 6.
126 1, q. 62, a. 2, ad 3.

propositum" [127]. Rursus: "Dicendum quod gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio..., sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis, quasi praeveniens divinum auxilium; *sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest*, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum" [128]. Denique inquit: "Sed actus primus poenitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio; alii vero sequentes actus poenitentiae procedunt iam ex gratia et virtutibus" [129]. Et etiam alibi [130] eidem sententiae favet.

Praecipuum quod adversarii opponunt, sunt haec verba D. Thomae: "Dicendum quod praedicta quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia iustificatio impii non est successiva; sed ordine naturae unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio..." [131]. *Verum gratiae infusio* sicut ipsum nomen *gratia*, tam actuali quam habituali gratiae convenit, neque ex contextu referri praecise ad gratiam habitualem est manifestum.

DE MERITO VIRTUTUM MORALIUM ET ACTUUM REMISSORUM, NECNON DE AUGMENTO GRATIAE COMMUNICANDO.— Omnia quidem opera supernaturalia hominis iusti, sive sint actus caritatis, sive aliarum virtutum, sive actus sint intensi, sive remissi, augmentum gratiae et gloriae mereri, atque hoc gratiae augmentum statim communicari propugnat P. Suárez [132]. Nonnulli hanc doctrinam esse contrariam D. Thomae arbitrantur; nihilominus quoad meritum vitae aeternae per actus virtutum moralium et per actus remissos attinet non ita est, ut ex variis D. Thomae locis erui videtur, quorum aliqua afferam.

Dicit S. Doctor: "Nullus autem eorum qui voluntatem deliberatam sequitur indifferens erit, sed de necessitate vel bonus vel malus, bonitate vel malitia civili; sed tamen actus bonitate civili perfectus non est susceptibilis efficaciae merendi nisi in eo qui gratiam habet; et ideo in eo qui caret gratia indifferens est ad meritum vel demeritum; sed in illo qui gratiam habet, oportet vel meritorium vel demeritorium esse: quia cum charitas imperet omnibus virtutibus sicut voluntas omnibus potentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicuius virtutis, ordinetur in finem charitatis; et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicuius virtutis, in finem charitatis ordinatus remanebit, et ideo meritorius erit; et sic comedere et bibere, servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliae... meritorium erit in eo qui charitatem habet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit" [133]. Similia habet eodem loco, ad 3um.

Item: "Ex quo patet quod non omnis humanus actus, etiam

---

127 1. 2, q. 109, a. 6.
128 1. 2, q. 112, a. 2.
129 3, q. 89, a. 1, ad 2.
130 *De veritate*, q. 28, a. 8; 2. 2, q. 24, a. 3, ad 1.
131 1. 2, q. 113, a. 8.
132 *De gratia*, l. 9, c. 3; l. 12, c. 8 et s.
133 2 *sent.*, d. 40, q. 1, a. 5.

in singulari consideratus, est meritorius vel demeritorius, licet omnis sit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos qui charitatem non habent, qui mereri non possunt. Sed habentibus charitatem omnis actus est meritorius vel demeritorius, ut obiiciendo probatum est" [134].

Rursus: "Actus nostri sunt meritorii, inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subiicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest esse meritorius. Ipsum autem credere, est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam; et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum; unde actus fidei potest esse meritorius" [135]. Eamdem doctrinam in responsione ad 2um confirmat.

Denique sic loquitur: "Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno" [136]. Eidemque doctrinae in aliis locis favet [137].

Ex testimoniis allatis elucet omnes actus bonos et supernaturales, qui ab homine iusto ac proinde caritate ornato eliciantur, esse meritorios; quare hoc convenit actibus sive sint caritatis, sive alterius virtutis, sive intensi, sive remissi. Atque huiusmodi actus secundum S. Doctorem meritorii augmenti gratiae et vitae aeternae censendi sunt, quum ab illo meritorii simpliciter et sine ulla limitatione vocentur. Atque hoc confirmatur, quia dicit S. Thomas: "Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae, sicut et gratiae consummationem, quae est vita aeterna" [138].

Profecto haec quae dicta sunt confirmantur, quia secundum S. Thomam omnes virtutes supernaturales in finem charitatis, qui est summum bonum diriguntur, et eo ipso a caritate imperari et informari dicuntur. Sic inquit: "Manifestum est autem quod actus omnium aliarum virtutum ordinatur ad finem proprium caritatis, quod est eius obiectum, scilicet summum bonum. Et de virtutibus quidem moralibus manifestum est: nam huiusmodi virtutes sunt circa quaedam bona creata quae ordinantur ad bonum increatum sicut ad ultimum finem. Sed de virtutibus aliis theologicis idem manifestum est... omnis enim virtus vel potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris..." [139]. Et ad decimum octavum: "Caritas autem non est forma intrinseca, ut dictum est, sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad suum finem, format virtutes..." Et ad maiorem declarationem eorum, quae adducta sunt, faciunt ea, quae ibidem ad 2um. dicit, scilicet: "Unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem; sicut medicus, dum colligit herbas actu, intendit conficere potionem, nihil fortasse de sanitate cogitans, virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat. Sic igitur, cum aliquis seipsum ordinat in Deum, sicut in finem, in omnibus quae propter seipsum facit manet virtute intentio ul-

---

134 *De malo*, q. 2, a. 5, ad 7um.

135 2. 2, q. 2, a. 9.

136 1. 2, q. 114, a. 3.

137 1. 2, q. 65, a. 2; 2. 2, q. 23, a. 7; *De charitate*, a. 11, ad 2um et 3um; In 2, d. 40, q. 1, a. 5, ad 6.

138 1. 2, q. 114, a. 8, ad 3.

139 *De charitate*, a. 3.

timi finis, qui Deus est; unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat".

Neque ea, quae S. Doctor alibi affirmat [140], iis quae modo proposita sunt adversantur; nam illic S. Thomas docere videtur praemium essentiale operibus ut coniunctis cum gratia sanctificanti et caritate respondere; sed opera, praesertim externa si secundum se considerentur, licet supernaturalia sint, cum praemio tantum accidentali proportionem habere.

DE COMMUNICATIONE AUGMENTI GRATIAE. Hominem quidèm gratia sanctificante et caritate ornatum singulis bonis operibus ordinis supernaturalis, sive sint actus caritatis, sive aliarum virtutum, et etiamsi remissi, augmentum gratiae statim communicandum mereri Eximius Doctor propugnat; et Doctor Angelicus, admittit sane singulos actus liberos at supernaturales iusti augmentum gratiae mereri, sed tale augmentum, si per actus remissos quis illud mereatur, statim communicari negat. Ita ait: "Sed sicut vita aeterna non statim redditur, sed suo tempore, ita haec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmentum" [141]. Similia alibi [142] affirmat. Verum uterque Doctor, Angelicus et Eximius in merito augmenti gratiae per singulos actus supernaturales et liberos consentiunt, et solum in tempore assignando, quo augmentum gratiae communicatur, discriminantur; quapropter differentia in re parvi momenti versari videtur. Aliude doctrina Suarezii Concilio Tridentino conformior est, quum hoc Concilium augmentum gratiae singulis bonis operibus hominis iusti ex gratia factis sine ulla prorsus distinctione tribuat [143].

DE RETRIBUTIONE MERITORUM EX IUSTITIA COMMUTATIVA. Iustitiam commutativam proprie talem, etiam secluso eo rigore iisque imperfectionibus, quibus inter homines subiicitur, non reperiri in Deo plures asserunt, hancque esse S. Thomae sentiam affirmant; ideo P. Suarez, quum oppositum sustineat [144], contrarium esse S. Thomae existimant. Verum S. Doctor iustitiam commutativam cum eo rigore iisque imperfectionibus, quibus inter homines invenitur, *Deo convenire infitiatur*, minime vero aliquam iustitiam commutativam proprie talem. Sic inquit: "Dicendum, quod illa forma divini iudicii attenditur secundum rationem commutativae iustitiae, prout scilicet recompensantur praemia meritis, et supplicia peccatis" [145].

Quapropter ex pluribus quam sexcentis assertionibus, quas, in rebus ad gratiam pertinentibus Eximius Doctor constabilivit, una tantum, haec non magni momenti et Concilio Tridentino conformior, contraria doctrinae D. Thomae demonstratur, nimirum illa, qua augmentum gratiae actibus remissis debitum statim communicari propugnatur.

---

140 1, q. 95, a. 4; *De veritate*, q. 26, a. 6, ad 8.

141 1. 2, q. 114, a. 8, ad 3.

142 2. 2, q. 24, a. 6; 1 *sent.*, d. 17, q. 2 a. 3; 2 *sent.*, d. 27, a. 5, ad 2.

143 Sess. 6, cap. 10, et can. 24 et 32.

144 Opusc. *De iustitia qua Deus reddit praemia meritis*, s. 2, n. 27; *De gratia*, l. 12, c. 30, n. 28.

145 2. 2, q. 61, a. 4, ad 1.

§ VIII

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS NECNON DE VIRTUTE RELIGIONIS ET "DEFENSIO FIDEI CATHOLICAE"

Duo quidem assertionum millia plus minusve in *Tractibus de virtutibus theologicis, de virtute religionis et Defensio fidei catholicae* reperiuntur, ex quibus certo vel probabiliter D. Thomae contrariae tantum paucae illae, quas hic perpendam, numerari possunt.

DE EVIDENTIA ET FIDE RESPECTU EIUSDEM OBIECTI. S. Thomas ea quae sunt naturaliter evidentia fide divina credi non posse afirmat [146], et P. Suarez oppositum tenet [147]. Atque haec Eximii Doctoris sententia Conciliis Tridentino et Vaticano conformior videtur, et solide fundata. Concilium Tridentinum dicit: "Disponuntur autem ad ipsam iustitiam... fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt..." [148]. Et ad hoc confirmandum in eodem capite textum Apostoli ad Hbr. (XI, 6) adducit, qui ita se habet: "Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit". Porro ille qui ad Deum convertatur, evidentiam divinae existeniae habere potest, et nihilominus Apostolus et Tridentinum sine ulla prorsus exceptione *accedentem ad Deum oportere credere, quia est* asseverant.

Deinde Vaticanum [149] revelationem ad eas quoque res divinas, quae evidenter cognosci possunt, se protendere manifeste docet, simulque inferius asserit: "Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur" [150]. Profecto idem Concilium [151] credendum esse proponit, et quidem sine ulla exceptione vel limitatione, *Unum esse Deum verum et vivum.* Denique sententia Eximii solida nititur ratione, quum neque fides evidentiam, neque evidentia vim motivi fidei tollat, neque obiectum, ut motivo fidei substans, obscurum esse desinat, licet evidentia aliunde potiatur.

DE NECESSITATE FIDEI MYSTERII INCARNATIONIS ET TRINITATIS. S. Thomas quidem credere explicite mysterium Incarnationis et Trinitatis post legem Evangelii promulgatam esse necessarium necessitate salutis affirmat [152]; et contrarium P. Suarez docere videtur [153]. At imprimis sententiam Suarezii plures graves auctores sequuntur ut Card. Lugo [154] qui plures pro eadem commemorat, illamque a Theologis Societatis recentieribus communi-

146 2. 2, q. 1, a. 4 et 5, et alibi.
147 *De fide*, d. 3, s. 9, n. 7.
148 Sess. 6, cap. 6.
149 Sess. 3 cap. 2.
150 cap. 3.
151 Eodem loco, cap. 1
152 2. 2, q. 2, a. 7 et 8.
153 *De fide*, d. 12, s. 4, n. 11 et 14.
154 *De fide*, d. 12, s. 4, n. 91.

ter teneri asseverat, eamdemque propugnant Ripalda [155], Platelii [156], Mayr (Anton.) [157] aliique; quocirca haec sententia solide probabilis dicenda est. Accedit quod Doctor Eximius hac in re ab Angelico discrepare non videtur; etenim P. Suarez inferius suam mentem declarans, statuit: "Nihilominus dicendum est, fidem explicitam Christi per se loquendo esse necessariam omnibus et singulis in statu Legis Evangelicae ad utramque salutem (gratiae et gloriae). Unde etiam dici potest medium necessarium, quamvis non semper in re, sed vel in re vel in voto" [158].

Quare secundum Suarezium fides explicita Christi vel Incarnationis in statu Legis Evangelicae per se est omnibus et singulis necessaria necessitate medii, et quidem in re; atque ideo solum per accidens videlicet, quum fides Christi explicita haberi propter circumstantias nequit, tum sufficere potest illam in voto haberi. Doctor vero Angelicus fidem Incarnationis explicitam in voto, quum in re haberi non potest, non sufficere, nullibi asserit. Dicit sane S Doctor fidem implicitam Christi post Evangelii promulgationem non sufficere; verum hoc ipsum Eximius Doctor affirmat, et idcirco fidem Christi explicitam vel in re, vel saltem in voto, requirit, nec fidem implicitam, seu in alio, satis esse existimat.

Quod vero de fide explicita Incarnationis dictum est, similiter de explicita Trinitatis est dicendum, quemadmodum uterque Doctor affirmat [159].

DE EFFICACIA ORATIONIS PRO ALIIS. D. Thomas de hac re ita loquitur: "Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat... Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit: ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter" [160]. Ideoque iuxta S. Thomam ut oratio id quod petitur, infallibiliter consequatur, pro ipso, qui petit, fiat necesse est. At P. Suarez ita disserit: "Propter hoc mihi satis pia et probabilis videtur sententia, quae asserit, hanc conditionem non esse necessariam, sed promissionem esse universalem, sive unus pro se, sive pro aliis oret" [161]. Et haec P. Suarez sententia in Sacra Scriptura rite fundata est, quum apud Ioannem (XIV, 13 et 14) promissio nostrarum precum exaudiendarum sine restrictione ad orationem pro se vel pro alio reperiatur. Nec refert quod apud eumdem Ioannem (XVI, 23) scriptum sit: "Amen, amen dico vobis: si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis". Etenim semper ac postulans id quod postulat consequitur, datur illi quod petit, sive pro se, sive pro alio petierit. Atque in hunc sensum testimonium Ioannis interpretantur Card. Toletus [162], Cornelius A. Lapide [163] aliique.

Accedit quod D. Thomas doctrinam Suarezii per se admittere videtur, et solum per accidens, seu quum accidat impedimentum ab eo, pro quo oratur, poni, illi doctrinae repugnat. Dicit enim:

155 *De fide*, d. 18, s. 15.
156 *De fide*, c. 1, l. 6, n. 227.
157 *De fide*, d. 4, q. 2, a. 1, n. 600.
158 Loco antea citato, n. 18.
159 2. 2, q. 2, a. 8; et Suarez, loco antea citato, n. 25.
160 2. 2, q. 83, a. 15, ad 2.
161 *De religione*, tract. 4, l. 1, c. 27, n. 2.
162 *Comment*, in Io., XVI, 23, annot. 30.
163 *Comment*, in Io., XVI, 23.

"Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat pie et perseveranter, et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte eius pro quo oratur..." [164].

DE SOLEMNITATE VOTORUM EORUMQUE DISPENSATIONE. S. Thomas votorum solemnitatem in quadam consecratione et benedictione, quae voto superadditur reponit [165], quam quidem sententiam P. Suárez refutat [166], contrariamque statuit [167]. Verumtamen P. Suárez hac in re id fecit, quod ei faciendum erat; nam *Rationem Studiorum Societatis Iesu* sequi debebat in qua praescribitur [168], ut Professores Theologiae scholasticae circa votorum solemnitatem illam opinionem sequantur, quae hoc tempore est magis communis magis recepta, ibidemque supponitur hanc opinionem non esse D. Thomae, sed illi contrariam. Aliunde et Ratio Studiorum et P. Suarez ad veritatem proprius accessise videntur, quum eorum opinio in dies communior evaserit; et nostris temporibus de illa quam S. Thomas defendebat, dicit P. Wernz [169] eam *non iam* sustineri posse.

S. Thomas defendit [170] quoque nec Summum Pontificem vota solemnia dissolvere posse, et contrarium docet P. Suarez [171]. Atque haec Suarezii sententia communior evasit et conformior est Constitutioni Bonifacii VIII, in qua reperitur: "Nos igitur attendentes, quod voti solemnitas ex sola constitutione Ecclesiae est inventa..." [172]. Atque hoc ipsum asserit Gregorius XIII, Constitutione *Ascendente Domino* [173]. Quare, quum solemnitas votorum ex iure ecclesiastico sit, per Summum Pontificem, posita sufficienti causa, vinculum voti solemnis auferri posse videtur.

Denique S. Thomas indicare etiam videtur vota solemnia ad religionem aliquem constituendum necessaria esse, quum dicit: "Quod duplex est religionis votum: unum solemne, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem... Aliud autem est votum simplex ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus..." [174]. P. vero Suárez oppositum propugnat [175], atque haec Suarezii sententia certa et omninò tenenda videtur, postquam Gregorius XIII declaravit [176] religiosos Societatis Iesu per vota simplicia fieri vere et proprie religiosos. P. quidem Suarez D. Thomam huic doctrinae non adversari sustinet [177].

Quamobrem ex duobus assertionum millibus, quae in tractatibus supra commemoratis inveniuntur, si ea quae ad vota solemnia

---

164 2. 2, q. 83, a. 7, ad 2.
165 2. 2, q. 88, et a. 7 et 11.
166 *De religione*, tract. 6, l. 2, c. 6.
167 Loco citato, c. 8, et s.
168 *Ratio Studiorum*, regula 3a Professoris theologiae scholasticae.
169 *Ius decretal.* p. 2, s. 1, cap. 5, tit. 24, § 4.
170 2. 2, q. 88, a. 11.
171 *De religione*, tract. 7, l. 6, c. 16.
172 In sexto decret. tit. 15 de voto et voti redemptione cap. unic.
173 Data octavo kalendas Junii, 1584
174 2. 2, q. 189, a. 2, ad 1.
175 *De religione*, tract. 7, l. 2, c. 14, n. 4.
176 Constit. *Ascendente Domino*, iam antea memorata.
177 Loco antea citato, n. 1.

spectant, in quibus Ecclesia ad sententiam Suarezii proprius accessit, excipiantur, duae tantummodo assertiones D. Thomae contrariae afferri possunt, quae quidem solidis fundamentis et probabilitate non carent.

TRACTATUS DE INCARNATIONE NECNON DE MYSTERIIS VITAE CHRISTI

In his quidem tractatibus plusquam septingentae et quinquaginta assertiones reperiuntur, quae generatim sententias D. Thomae continent; ea vero quae aut dubia aut certo D. Thomae sunt contrariae, perpendam, ut appareat eas tamen esse solidas et bene fundatas.

DE FINE PRIMARIO INCARNATIONIS, NECNON DE CHRISTI ET B. VIRGINIS MARIAE PRAEDESTINATIONE. S. Thomas docet [178] Incarnationem a Deo non fuisse intentam nisi consequenter ad Adae peccatum, et ideo Christum unice in redemptionem generis humani primario fuisse praedestinatum; oppositum P. Suárez docet [179], qui finem primarium Incarnationis collocat in excellentia eiusdem mysterii necnon in bonis, quae ex illo consequuntur, licet in praesenti Providentia redemptionem generis humani etiam ut finem primarium admittat. Sententiam quidem Suarezii sequuntur scotistae pluresque alii graves theologi, et est solide probabilis; fundamentum enim in S. Scriptura habet et a pluribus et gravibus theologis defenditur. Aliunde haec sententia in maiorem Christi laudem redundat, quum statuat Deum in primaria sua intentione Christum intendisse, et cetera omnia etiam angelos propter Christum; contra in sententia D. Thomae Deus Christum non voluit, neque praedestinavit nisi consequenter ad praevisionem peccati Adami ut absolute futuri. Accedit quod opinio P. Suárez mysterium Incarnationis intrinsecus non afficiat, quum finis et praedestinatio sit quidem illi extrinsecum.

Quapropter P. Suarez suo iure sententiam suam, quum probabiliorem eam existimaverit, propugnavit, idque secundum mentem D. Thomae fecit, prout ex his, quae in paragrapho tertia dicta sunt, eruitur.

Quod de primaria intentione et praedestinatione Dei respectu Christi dictum est, similiter de Beata Virgine Maria tenendum [180], quum Pater Filium suum ut hominem a Maria ut eius matre in praesenti Providentia originem ducere decreverit.

COROLLARIUM. Ex sententia P. Suarez Christum et Angelis et primo homini in statu innocentiae omnia dona gratiae meruisse consequitur [181], quodque certe in maiorem Christi gloriam convertitur; oppositum vero ex sententia S. Thomae habetur [182].

DE IPSA UNIONE HYPOSTATICA. Duplex quaestio hic perpendenda est, altera utrum humanitas per existentiam divinam exis-

178 3, q. 1, a. 3.
179 *De Incarnatione*, d. 5 per plures sectiones.
180 *De Verbi Incarnati mysteriis*, d. 1, s. 3.
181 *De Incarnatione*, d. 41, s. 1, n. 11; d. 42, s. 1.
182 *De veritate*, q. 29, a. 4 et 7.

tat, altera vero utrum unio hypostatica sit aliquid realiter ab extremis unitis distinctum. Primum quidem investigandum est, quia plures volunt secundum S. Thomam humanitatem Christi per existentiam Verbi existere, et ideo sententiam oppositam, quae est P. Suarez, D. Thomae esse contrariam; secundum etiam inquirendum est, quia P. Suarez Verbum et humanitatem per unionem ab extremis distinctam uniri docet, et plures hoc doctrinae S. Thomae esse contrarium arbitrantur.

DE EXISTENTIA HUMANITATIS CHRISTI. P. Suarez affirmat humanitatem Christi propriam habere existentiam et non existere per existentiam Verbi [183]; contrarium D. Thomae tribuitur [184]. Attamen S. Thomam humanitati Christi existentiam humanam negare non constat, dicit enim: "Ad primum ergo dicendum, quod esse humanae naturae non est esse divinae. Nec tamen simpliciter dicendum est quod Christus sit duo secundum esse; quia non ex aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum" [185]. Et antea in c. dixerat: "Est autem et aliud esse huius suppositi, non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum; quod esse etsi non sit accidentale, quia homo non praedicatur accidentaliter de Filio Dei... non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si tamen in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale; et sic in Christo esset simpliciter duplex esse" [186]. Profecto in his testimoniis existentia propria humanitati Christi manifeste tribuitur.

Neque ea, quae ab adversariis opponuntur, rem concludunt, sed omnia solvi possunt secundum ea, quae in laudata quaestione *De unione Verbi Incarnati dicuntur*. Ibi enim, eodem articulo citato, in c., dicitur: "Et ideo sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi, et duo secundum quid propter duas naturas; ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi." Quamobrem in aliis locis S. Thomas affirmare

---

183 *De Incarnatione*, d. 36, s. 1.

184 3, q. 17, a. 2, et alibi.

185 *Quaest. de unione Verbi Incarnati*, a. 4.

186 Nonnuli ex adversariis asserunt Quaestionem de Verbo Incarnato non esse D. Thomae et ideo auctoritate carere. Verum negari non potest in omnibus editionibus omnium operum D. Thomae necnon in editionibus specialibus de Quaestionibus disputatis reperiri Quaestionem de Verbo Incarnato ut authenticam, et auctores, ut Salmanticenses (De Incarnatione, d. 8, dub. 3, n. 76 et 77), Gonet (De Incarnatione, d. 8 a. 2, n. 48), Billuart (De Incarnatione, diss. 17, a. 2, obj. 3a) aliique ut authenticam agnoscunt. Accedit quod in codicibus vetustis ut authentica invenitur. Nec refert quod Caietanus (in 3. p., q. 17, a. 2) de eius authentia dubitaverit: nam theologi ordinis S. Dominici, qui post illum scripserunt, sententiam Caietani non sunt secuti. Item non refert quod aliqui antiqui singulas quaestiones disputatas recensentes, de Quaestione Unionis Verbi Incarnati nihil dixerint; nam quum haec quaestio sit brevis facile praetermitti potuit. Neque modum dicendi et ratiocinandi memoratae quaestionis non esse conformem D. Thomae ostenditur. Neque aliae rationes ab adversariis afferuntur. Quocirca adversarii quaestionem De unione Verbi Incarnati non esse authenticam non probant: quare eius authentia communiter recepta possidet.

videtur esse in Christo unum esse, quia est in illo unicum suppositum, et esse humanum est sub supposito et esse divino; non autem quia humanitas propria existentia careat. Praeterea P. Suárez aliis quoque rationibus suam sententiam esse D. Thomae conformem probat [187]. Non potest igitur Suarezii opinio contraria D. Thomae demonstrari. Aliunde ipsi Salmanticenses, qui oppositam sententiam propugnant, vocant sententiam P. Suarez *valde communem* [188].

DE UNIONE UT DISTINCTA AB EXTREMIS UNITIS. P. Suárez Verbum et Humanitatem Christi inter se coniungi quodam modo substantiali statuit [189], qui certe non sit neque quid medium ut quod, cui extrema uniantur, neque quid medium ad modum causae efficientis unionem, sed sit id, quo extrema immediate et formaliter coniunguntur. Haec unio tamen in sola humanitate recipitur, et Verbum non tangit, sed illud ut terminum formaliter et immediate humanitati unitum respicit. Hanc sententiam plures esse D. Thomae contrariam existimant [190]. Verumtamen mens D. Thomae hac in re non est aperta, quum ex ipsis, qui thomistae nuncupantur, plures sententiam P. Suarez ut conformem doctrinae S. Thomae propugnent, ut Silvius [191], Salmanticenses [192], Godoy [193] aliique ab his laudati; quare opinio P. Suárez opposita D. Thomae non demonstratur. Imo conformis doctrinae D. Thomae videtur, quum dicat S. Doctor: "Dicendum quod unio de qua loquimur, est relatio quaedam quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est (q. 13, a. 7), omnis relatio quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cuius mutationem talis relatio innascitur; non autem est realiter in Deo" [194].

Iam vero haec mutatio humanitatis, ex qua relatio unionis exsurgit, non potest esse aliquid increatum, quum ex nullo increato relatio creata habeatur; nec potest esse actio incarnativa, quia haec non consequitur Incarnationem, sed potius illam praecedit, et ideo non fundat relationem unionis, quae iuxta S. Thomam Incarnationem consequitur. Quare fundamentum talis relationis non aliud esse videtur, nisi ipsa unio, qua extrema formaliter et immediate uniantur; possita enim tali unione, eo ipso consequitur relatio exsurgens ex coniunctione extremorum. Nec ea, quae ab adversariis ex D. Thoma obiiciuntur, rem conficiunt; nam ea solum probant inter Verbum et Humanitatem non dari medium, quod sit id, cui extrema immediate uniantur, neque medium, quod sit veluti causa efficiens unionis.

DE FILIATIONE CHRISTI NATURALI. P. Suarez admittit Christum, quatenus est homo, esse filium Dei naturalem ratione unio-

187 Loco citato, s. 2, n. 5.
188 *De Incarnatione*, d. 8, dub. 3, § V.
189 *De Incarnatione*, d. 8, s. 3, n. 8 et s.
190 In 3 *Sent.*, d. 2. q. 2, a. 2.
191 In 3, q. 17, a. 2.
192 *De Incarnatione*, d. 4, dub. 1, n. 3.
193 *De Incarnatione*, d. 11, n. 4.
194 3, q. 2, a. 7.

nis hypostaticae [195]; sed S. Thomas asserit [196] Christum etiam ut hominem esse filium Dei naturalem ratione generationis aeternae, quae Christo ratione personae convenit. Discrimen tamen inter Angelicum et Eximium hac in re aut nullum videtur esse, aut parvi momenti. Imprimis enim etiam P. Suarez admittit Christum in quantum est homo, esse Filium Dei naturalem ratione personae ut genitae ab aeterno, dicit enim: "Haec propositio, *Christus in quantum homo, est Filius Dei naturalis*, in aliquo sensu est de fide certa, nimirum, si dictio *in quantum* non accipiatur ratione naturae, sed ratione suppositi..." [197]. Verum praeterea P. Suarez admittit quoque Christum ut hominem esse Filium Dei naturalem ratione unionis hypostaticae; et de hac postrema ratione filiationis a P. Suarez admissae nonnulla observanda sunt.

1.° Filiatio fundata in unione hypostatica non est stricte naturalis, ut est illa, quae per generationem habetur; sed dicitur naturalis, quia in ipsa constitutione hominis Christi fundatur, et ideo ex ipsa constitutione talis hominis necessario tribuit ius ad haereditatem seu gloriam, et non est aliquid quod homini iam constituto adveniat, sicut est adoptio. Et haec filiatio dicitur naturalis, sicut naturalia dicuntur illa, quae ab ipsa nativitate habentur. Ita docet P. Suarez [198].

2.° Filiatio Verbi Dei fundata in aeterna generatione, et altera fundata in unione hypostatica non sunt eiusdem rationis; sed illa prior est stricte filiatio naturalis; posterior vero secundum quamdam analogiam et proportionem [199].

3.° Hoc duplex fundamentum filiationis non facit duplicem filium naturalem, sed unicum; quia unica est persona, quae est Filius Dei naturalis. Unde P. Suarez sic rem hanc declarat: "Sic ergo filiatio naturalis in Christo secundum rem una eademque est; tamen illamet, ut constituit personam in natura divina subsistentem et ab aeterno genitam a Patre, est filiatio naturalis per essentiam; ut vero quasi formaliter sanctificat naturam humanam sibi unitam, redditque hunc hominem haeredem divinae haereditatis, in ipsa etiam humana natura ut sic fundat alium respectum filiationis naturalis; et hoc modo filiatio ipsa naturalis, secundum rem sumpta, ratione et munere distingitur a nobis, licet in se una sit..." [200].

Quapropter P. Suarez cum S. Thoma affirmat Jesum Christum esse Filium Dei naturalem ratione aeternae generationis, sed praetera addit esse quoque Filium naturalem minus stricte ratione unionis hypostaticae, et ideo D. Thomae non opponitur, sed eius explicationi aliquid addit. Nec dicas S. Thomam omnem aliam filiationem naturalem praeter illam in generatione aeterna fundatam, excludere quum dicit: "Christus autem est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis; unde quamvis secundum humanam naturam sit creatus et iustificatus; non tamen debet dici Filius Dei neque ratione creationis aeternae, secundum quam est Filius Patris solius" [201]. Verum hisce verbis D. Thomas filiatio-

---

195 *De Incarnatione*, d. 49, s. 1, n. 5; s. 2, n. 24 et s.
196 3, q. 23, a. 2, ad 2; q. 32, a. 3.
197 Loco antea citato, s. 3, n. 32.
198 Loco supra citato, s. 2 n. 24 et s.
199 P. Suárez, loco antea citato, n. 30
200 Loco antea citato, n. 35.
201 3, q. 32, a. 3.

nem adoptivam excludere videtur, non autem aliam naturalem minus strictam.

DE MIRACULIS B. VIRGINIS MARIAE DUM VIVEBAT.—S. Thomas concedit Virginem Mariam habuisse quidem *gratiam virtutum*, sed illam exercuisse, dum viveret, negat his verbis: "Miraculorum autem usus ei non competebat, dum viveret; quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis. Et ideo soli Christo et eius discipulis, qui erant baiuli doctrinae Christi, conveniebat miracula facere" [202]. Oppositum tenet P. Suarez, qui docet [203] ad magnum Ecclesiae bonum et profectum pertinuisse, quod agnosceretur et coleretur Dei Mater, atque hoc ipsum in Christi manifestationem redundare. Discrimen inter utrumque Doctorem non est magni momenti, quum uterque in Virgine Maria gratiam virtutum agnoscat, et solum in usu talis gratiae differant; tamen opinio P. Suarez in maiorem B. Virginis Mariae gloriam redundat.

Iam ex pluribus quam septingentis quinquaginta thesibus, quae in tractatibus de *Incarnatione* et *de mysteriis vitae Christi* P. Suarez reperiuntur, non aliae praeter laudatas ut D. Thomae contrariae obiiciuntur. Quocirca in laudatis tractatibus solum illae theses P. Suarez oppositae D. Thomae demonstrantur, quae finem Incarnationis respiciunt; hae vero ex una parte mysterium Incarnationis intrinsecus non attingunt, quum finis et ea quae ex illo consequuntur, Christum non constituant, ex altera vero doctrina P. Suarez maiorem Christi gloriam attribuit, propterea quod iam in prima intentione omnia propter Christum Deus voluerit.

TRACTATUS DE SACRAMENTIS ET DE EXCOMMUNICATIONE. (Nihil dicitur *de censuris in genere, de suspensione et de irregularitate;* quia de his D. Thomas nihil fere habet, et ideo P. Suarez illi contrarius esse non potest.)

In his tractatibus P. Suarez multo plures quam mille assertiones habet, et ex his ad summum quinque vel sex contrariae doctrinae D. Thomae demonstrari poterunt. In hoc vero tam exiguo numero thesium non potuit P. Suarez non esse contrarius D. Thomae; quia sequuntur D. Thomam, quatenus sibi persuadebat esse verum quod ab Angelico Doctore asserebatur; et in tam magno numero thesium vir adeo ingeniosus, ut erat P. Suarez, non poterat non videre rationes, quae in paucis aliquibus thesibus facerent illi probabiliorem et veriorem sententiam S. Thomae oppositam. Atque in hac hypothesi sententia Doctori Angelico contraria, ut in paragrapho tertia dictum est, illi amplectanda erat. Porro, quod hae paucae sententiae, licet sint S. Thomae contrariae, nihil habeant minus orthodoxum, inde efficitur; tum quia P. Suarez sicut magni ingenii erat, ita eximiae virtutis et amoris erga orthodoxiam; tum quia nulla ex illis est, quae a pluribus et gravibus theologis non defendatur, ut facile ostendi posset.

Nonnulli contendunt doctrinam P. Suarez de causalitate sacramentorum, de transubstantiatione necnon de modo, quo Christus in Eucharistia existit opponi D. Thomae. Hoc certe non demonstratur, quum ipsi, qui thomistae stricte haberi volunt, in hisce rebus de mente D. Thomae inter se non consentiant [204].

---

202 3, p., q. 27, a. 5, ad 3.

203 *De mysteriis vitae Christi*, d. 20, s. 3.

204 GONET, *De Sacram. in gen.*, d. 3, a. 2 et s.; *De Eucharistia*, d. 4,

Animadversum hic volo P. Suarez nullatenus docere, ut aliquis dixit vel saltem indicavit, panem vel vinum in Eucharistia in nihilum redigi, aut Christum per conversionem desinere existere sub speciebus panis vel vini. Ad primum quod attinet dicit P. Suarez: "Nihilominus tamen verior sententia est, panem non annihilari" [205]. Atque ad hoc magis declarandum facit quod inferius dicit. "Dico primo, verba virtute sua perficere conversionem et consecrationem" [206]. Et postea: "Dicendum vero est primo, verba effective expellere substantiam panis" [207]. Ad alterum quod spectat, dicit P. Suarez loquens de cessatione existentiae Christi sub speciebus: "Nihilominus dicendum est, in huiusmodi substantiarum successione non fieri transubstantiationem, neque ullam propriam conversionem" [208].

Ad finem etiam animadversum volo P. Suarez essentiam sacrificii Missae non praecise in hoc reponere, ut aliquis illi attribuit, quod *per consecrationem destruatur panis ut producatur Christus;* asserit enim P. Suarez: "Dico ergo primo, consecrationem habere rationem sacrificii sub ratione mysticae mactationis, ac separationis corporis et sanguinis ex vi verborum, totumque hoc ad essentiam huius sacrificii pertinere" [209].

CONCLUSIO

Ex dictis plusquam sex millia assertionum in operibus theologicis P. Suarez contineri consequitur; ex his vero vix reperientur viginti, quae oppositae S. Thomae demonstrari possint. Quare P. Suarez fidelem fuisse discipulum S. Thomae omnino concluendum est; etenim si in paucis thesibus ab illo se separavit, ideo fecit, quia hoc illi faciendum erat secundum doctrinam sanctorum Patrum et ipsius S. Thomae, quemadmodum ex paragrapho tertia huius lucubrationis constat.

---

a. 2; GOTTI, *De Sacram. in gen.*, q. 4, dub. 3; *De Eucharistia*, q. 3, dub. 2; BILLUART, *De Sacram. in gen.*, diss. 3, a. 2; *De Eucharistia*, diss. 1, a. 7; CARD BILLOT, *De Sacram. in comm.*, q. 62-63; *De Eucharistia*, q. 74-77.

205 *De Eucharistia*, d. 50, s. 7, n. 3.
206 *De Eucharistia*, d. 61, s. 1, n. 2.
207 Eodem loco, s. 2, n. 3.
208 Eodem loco, d. 54, s. 3, n. 1.
209 *De Eucharistia*, d. 75, s. 6, n. 6.

Metafísica y Teología en Suárez

No es preciso derrochar ingenio para hacer ver la íntima relación entre la Metafísica y la Teología escolástica. Tanto en el aspecto de análisis y declaración de los conceptos dogmáticos, como en el sintético, deducción de conclusiones teológicas y sistematización de la Teología como un todo científico, es claro que la Metafísica es un instrumento indispensable para el teólogo.

Históricamente es un hecho que los grandes teólogos comenzaron siendo grandes filósofos, y no se despojaron de su Metafísica al entregarse a la ciencia sagrada. En el caso de Suárez hallamos que interrumpe sus comentarios a la Suma de Santo Tomás para publicar sus disputas metafísicas, como preliminar indispensable para su Teología, decidido por la necesidad experimentada a poner en ejecución el plan ya preconcebido. El doble prólogo de aquella obra es una declaración explícita de esta conexión. "Como no es posible, dice, ser teólogo perfecto sin haberse fundado en la Metafísica, así entendí siempre que convenía antes de escribir los comentarios teológicos... mandar por delante esta obra, que ahora, diligentemente elaborada, te ofrezco, cristiano lector... Cada día veía más claro que la luz cuánto necesita la divina y sobrenatural Teología de esta humana y natural". Este designio teológico le recordaba que "nuestra Filosofía ha de ser cristiana y auxiliar de la divina Teología", y le era norma no sólo en la selección de las cuestiones, sino "mucho más en la de las opiniones, inclinándome más a las que parecen decir mejor con la piedad y la doctrina revelada". Y la razón es que "si bien la Teología divina y sobrenatural se apoya en la lumbre divina y en los principios revelados por Dios, pues la hace el discurso y raciocinio humano, es ayudada también por las verdades conocidas por luz natural, y usa de ella como de instrumento para sus discursos y para ilustrar las verdades divinas. Entre todas las ciencias naturales, la que es la primera y obtuvo el nombre de Filosofía primera, es la que más servicios presta a la sagrada Teología sobrenatural, como que es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, y explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y en cierta manera sustentan toda la doctrina..., pues sin los dogmas metafísicos

apenas o de ninguna manera pueden tratarse los misterios más elevados..., y sin la ciencia y conocimiento perfecto de los principios y verdades metafísicas por fuerza vacilan las conclusiones y discursos teológicos, tan íntimamente conexos con ellos"[1].

Resultado de la colaboración de la Metafísica con la Teología de Suárez debió ser no sólo el giro dado a las soluciones de importantes cuestiones teológicas, sino también el carácter escolasticísimo de la Teología suareziana, y las cualidades de su Metafísica trasplantadas a la Teología: amplitud de información, objetividad y crítica de la exposición, claridad y precisión de los conceptos, sin excesivas divisiones que, como frecuentemente advierte, más bien confunden que explican, acerada y decidida exclusión de logomaquias, prudente sutileza de la argumentación, profundidad de las soluciones propuestas, sin que la tendencia preferentemente analítica de la investigación obste en nada a una síntesis, latente en parte, pero muy real. Y el modo crítico de tratar las cuestiones metafísicas le ayudó también al trabajo positivo propio de la ciencia teológica, que jamás ha estado reñido en los grandes escolásticos con la labor de raciocinio, y menos que nunca en la segunda edad de oro de la Escolástica.

Evidentemente no trato ahora de dar una lista de las correlaciones entre la Metafísica y la Teología en Suárez; sería recorrer todas las cuestiones teológicas. Me propongo tan sólo presentar un caso específicamente suareziano de la influencia de su Metafísica en su Teología, caso interesante porque nos revela un aspecto de su método en la elaboración de sus especulaciones acerca de los más altos problemas. El procedimiento racional o principio metódico con que resuelve Suárez en Metafísica la antinomia entre la unidad y la trascendencia del ser, es el mismo que en Teología trinitaria le da una solución al misterio de la alianza entre la realidad única de la esencia divina y la realidad triple de las relaciones o personalidades.

Al comenzar la Metafísica se enfrentó Suárez con la dificultad de enlazar la unidad con la trascendencia del concepto universalísimo de ser[2]. Las dos corrientes filosóficas más poderosas dentro de la Escolástica habían dado soluciones divergentes a este problema. Unos, por defender la trascendencia (en sentido escolástico) del ser, es decir, su íntima e ineludible inclusión formal en todos los seres, aun en los aspectos

---

[1] *Disputationes Metaphysicae. Ratio et discursus totius operis ad lectorem. Proemium.*

[2] *Metaphis.* d. 2 s. 1, 2, 5. Sobre los problemas de la noción de ser en Suárez, véase la reciente y exhaustiva obra de J. Hellín, S. I., *La analogía del sér y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947, y su recensión en este mismo número. En la presente nota me refiero tan sólo a la unidad y trascendencia del concepto de sér.

más diversos de la realidad, habían sacrificado su verdadera unidad de representación objetiva (cuando no la unidad del mismo concepto formal) reduciéndola a cierta seudounidad de proporcionalidad, que se supone representa de un modo actual, aunque implícito, toda la gama de los seres particulares, ya que se verifica en ellos diversamente. En cambio otros, atendiendo a su unidad de significación y predicación, que les parecía evidente, creyeron que no podía aplicarse el concepto de ser, por no expresar sino aquello en que todos los seres convienen, a las modalidades que denotan las divergencias que los distinguen entre sí de tantas maneras; éstas no eran seres, no podían ser definidas o explicadas por el concepto de ser, como en general las diferencias específicas son ajenas al concepto genérico.

Suárez, según su procedimiento habitual, examina ambas sentencias, formula sus argumentos sin disimularlos, y ya inmediatamente se opone con decisión a los exclusivismos de ambas direcciones; se ve que está de antemano convencido de que las dos propiedades del ser son ambas verdaderas y que deben ser mantenidas en su plenitud, como lo establece positivamente al formular sus conclusiones: el concepto de ser es verdaderamente uno con unidad de precisión, y trasciende formalmente todas las diferencias o modos de ser, como íntima e imprescindiblemente embebido en ellas.

¿Cómo se concilian las dos propiedades? Se trata de un concepto abstracto del entendimiento humano, del más abstracto de todos; parece, pues, que el modo de precisión podrá solventar la dificultad, que nace en realidad toda de nuestro modo abstracto y no intuitivo de aprehender la íntima realidad de las cosas. Ahora bien, la precisión mental no consiste necesariamente en la separación de los elementos de las cosas, sino en el modo imperfecto, confuso e inadecuado de concebirlas [3], con lo que por otra parte tenemos la ventaja de apreciar sus semejanzas y desemejanzas. Ahora bien, esta inadecuación o confusión objetiva de nuestro concepto puede ser mayor o menor, con lo que obtendremos nociones más o menos indeterminadas de los seres. Así entendida la precisión no hay dificultad en obtener diversos conceptos inadecuados del mismo ser, que se distingan entre sí sólo por esta mayor o menor determinación, como incluso e includente, de donde puede suceder que la distinción entre ellos sea no mutua, en cuanto uno de ellos incluya al otro y no viceversa [4].

Esto es lo que ocurre en el concepto de ser comparado con sus diferencias y con todos aquellos conceptos a los que se atribuye; éstos, que son conceptos más determinados de la realidad, lo contienen objetivamente (¡todo es ser!); en cambio el concepto de ser, que expresa sólc aquello en que con-

3 Ibíd. s. 2 n. 5.
4 D. 7 s. 1 n. 20.

vienen, como más indeterminado, no los contiene a ellos en sus determinaciones (cuando concibo "ser", concibo sólo "ser", y precisamente por esto puedo aplicar este concepto a todos los seres). Así no es admisible que "los modos del ser estén incluídos en el concepto de ser como constitutivos suyos..., porque incluye sólo aquello que es representado"[5]; se salva por tanto la unidad del concepto de ser (imperfecta sin duda, en cuanto su distinción de las modalidades no es mutua) sin peligro de la trascendencia, sino más bien suponiéndola. Con lo que queda explicable la contracción del ser a sus inferiores, que no se hace por adición de modos extraños, pues el ser quedaría constituído por el no ser, ni por análisis imposible del concepto más abstracto y simple e indeterminado que se puede dar, sino, como dice Suárez, por el concepto más determinado de alguno de los seres que se contienen en su universalidad[6]; al fin la tal contracción no es más que la comparación de los dos conceptos de la misma entidad, uno más indeterminado que otro, o sea, el proceso mental regresivo de lo indeterminado a lo determinado.

He aquí la solución, genial en su sencillez, que no pretende originalidad absoluta, pues Suárez halla sus elementos en Santo Tomás; que no es un eclecticismo entre los dos sistemas opuestos, porque es exclusión de lo que a los dos los hacía exclusivos, por atender a la intimidad misma del proceso mental, con lo que conserva de ambos lo durable y permanente.

Pues bien, este mismo principio metódico, la distinción de razón no mutua, lo emplea Suárez en sus especulaciones sobre la Santísima Trinidad. El mismo Suárez nos hace indicaciones sobre ello[7], de modo que no es coincidencia fortuita, sino aplicación refleja y consciente de un procedimiento científico índice de una metodología muy suareziana, la exactitud y análisis cuidadoso de los conceptos y cuestiones. Vamos a exponer el proceso seguido por él en este punto, lo que ilustrará aspectos muy interesantes de su mentalidad.

Como es sabido, el insondable misterio de la Trinidad de personas en la unidad de la esencia divina se expone en la Teología católica ya desde el siglo IV por la distinción entre absoluto y relativo en el seno de la divinidad. Todo lo absoluto es único en Dios; sólo la oposición relativa multiplica la Trinidad; las personas divinas están constituídas en su concepto de personas por relaciones subsistentes, es decir, no apoyadas en sujetos absolutos que dicen relación entre sí, sino que son ellas como tales los sujetos referidos mutuamente. Con esto queda a salvo la consustancialidad de las divinas personas.

5 D. 2 s. 2 n. 20.
6 Ibíd. n. 12; s. 6.
7 *De Trinitate*, l. 3 c. 10 n. 2, l. 4 c. 8 n. 1.

Esta doctrina es patrimonio común de las escuelas católicas. Pero no es de maravillar que en su ulterior explicación aparezcan diferencias más o menos considerables. Los elementos de este nuevo concepto "relación subsistente" distan mucho de ser evidentemente conectables, y precisamente en las razones de unidad y distinción que se trata de aliar entre sí.

Suárez halló bastante extendida una teoría que concibe de un modo muy singular la realidad de la relación. Acentuando la distinción entre el *esse in* y el *esse ad,* considera como concentrada toda la realidad de esta denominación en el *esse in,* como si el *esse ad* (que se dice común a la relación real y a la de razón) importase sólo respecto a otro, y por tanto, la distinción entre el sujeto y el término. Así cree poder repartir adecuadamente los dos conceptos de la relación subsistente, cargando toda la realidad y subsistencia al *esse in* (la identidad real de las relaciones divinas con la divina esencia), y toda la distinción al *esse ad;* de tal modo que este *esse ad* como tal, no diría, ni aun en las relaciones divinas, realidad ni perfección [8].

---

8 "Satis communis" llama Suárez, l. 3 c 9 n. 1, la opinión que no admite en la Trinidad tres perfecciones relativas además de la absoluta. Como fundamento general de sta opinión, señala que la relación según el *esse ad* no dice realidad ni perfección. Se suelen tratar como distintas las cuestiones de la realidad y de la perfección de las relaciones divinas, y las fórmulas que expresan las opiniones en ellas se entrecruzan algo entre sí. La frase frecuente en los autores impugnados por Suárez: "la relación según el *esse ad* no dice realidad", puede entenderse de dos maneras diversas. Partiendo de la base que el *esse ad* en cuanto común a la relación real y la de razó no importa formalmente realidad, se dice que esta característica queda en la relación real de tal manera que aun en ella el *esse ad,* como concepto mutuamente distinto del *esse in,* no dice realidad, ni siquiera implícitamente. Así por ej., Billot: "Relatio realis non habet ut sit realis ex eadem nota ex qua habet ut sit relatio..., conceptus *ad* ex hoc quod dicit *ad* non involvit conceptum *in*... tolleresque distinctionem rationis adaequatam inter substantiam et relationes divinas"; lo que le permite afirmar, que las relaciones Trinitarias "non eo realia sunt reduplicative quo distinguuntur inter se, sed eo potius solo in quo conveniunt" (*De Deo uno et trino,* ed. 1910, p. 382, 385, 389, 414, etc.).

Pero cabe otro modo de entender aquella teoría: el *esse ad* en cuanto común a la relación real y a la de razón, no dice realidad; pero ya contraído a la relación real, importa implícitamente realidad, que proviene del *esse in,* pero se difunde al *esse ad.* Tal es la posición de Billuart entre otros: "Relationes in Deo esse reales non solum secundum conceptum *in,* sed etiam secundum conceptum *ad*... quamvis relatio realis no explicet *in,* implicat tamen" (*Summa S. Thomae. De Trinitate,* dissert. 3 a. 1). Con todo tiene frases que lo acercan a la explicación anterior: "Relatio est realiter existens in Deo ex suo formali conceptu *ad N*... Ex parte conceptus *ad* abstrahit ab exsistentia et non exsistentia". (Ibíd. a. 5 obj. 2.)

Este modo de concebir lo impugna con fuerza Suárez [9]. Ya en la Metafísica [10] se negó a admitirlo para las relaciones reales en general, por la razón propuesta de diversas maneras, de que el *esse ad* como tal es constitutivo real y formal de un predicamento real; es preciso, por tanto, que en la relación real importe la realidad en su propia formalidad; o ¿cómo podría la relación referir realmente el sujeto al término, si según su propia razón de referir no importase realidad? Ni admite Suárez la verdadera comunidad de la relación real con la de razón; no puede haberla entre el ente real y el de razón, sino sólo cierta semejanza fingida. Es decir, esta teoría parece olvidar en este punto particular la trascendencia del ser a todos los modos y últimas diferencias del ser real, uno de los cuales es, sin duda, el predicado relativo. Ni obsta el dicho común: "la relación como tal, el *esse ad,* sólo dice respecto". Suárez lo interpreta con otro aforismo filosófico: "dictio exclusiva non tollit concomitantia"; es decir, la frase aquella excluye tan sólo de la relación real el ser absoluto, como que en su denominación no se para en el mismo sujeto, como que no le da una nueva determinación intrínseca, sino sólo lo ordena al término; pero no excluye la razón concomitante, necesaria y trascendental, la razón de ser real. Y pues se trata de un caso de trascendencia, es obvio que Suárez aplique la misma solución que le sirvió para el problema general: "es falso que el *esse ad* pueda prescindir tan enteramente del *esse in,* que no lo incluya en alguna manera", al menos en cuanto dice ser, y aun inherencia, si se trata de relación accidental "a la manera que arriba dijimos, que los modos del ser no pueden prescindir de él de manera que no lo incluyan" [11], sólo que en el modo de concebir y de hablar no se expresa explícitamente.

Es natural que estas mismas razones las urgiese Suárez *a fortiori* para defender que las relaciones divinas como tales, y según su último constitutivo el *esse ad,* aun concebido precisamente como tal, dicen realidad y perfección; de modo que aun permitiendo que las relaciones reales creadas no la di-

---

9 Y con ello no entiende estar en oposición con Sto. Tomás, antes expresamente lo aduce en su favor, a pesar de algunas frases que cree explicar suficientemente. (*Metaph.*, d. 47, s. 3, n. 3, s. 5, n. 6; *De Trinit.*, l. 5, c. 1, n. 1.) Ni está solo en este empeño. Además de la discusión cuidadosa de RUIZ DE MONTOYA (*De Trinitate,* d. 9, s. 7), puede verse cómo JUAN DE STO. TOMÁS (*Cursus theologicus,* d. 13, a. 2 y 3) explica en sentido parecido las palabras del Doctor Angélico y defiende que la relación como tal dice realidad y perfección. Y BILLUART, al tratar la cuestión "Utrum relationes divinae praeter absolutam perfectionem afferant etiam relativam", dice: "Quaestio utrinque probabiliter, salva fide, defenditur, etiam in schola S. Thomae" (o. c., dissert. 3 a 5).

10 D. 47, s. 2, 3, 5.

11 Ibíd., s. 2, n. 24, s. 3, n. 3, 4, 5.

jesen, esto no podría atribuirse a las relaciones divinas, nótese bien, "propter summam excellentiam, magnamque analogiam" [12]. Las relaciones divinas son cosas, realidades, en cuanto distintas, y la realidad dice bondad y perfección, más toda realidad divina; nada puede haber en Dios, ni predicarse de El en sentido alguno, que no diga formalísimamente entidad y perfección; por esto la Trinidad de personas como tal le importa; si no fuese así, no se daría en Dios. Las relaciones divinas son subsistentes precisamente como tales, pues son constitutivas de las personas divinas realmente distintas entre sí, y todo lo personal es relativo. Y ataca el origen de esta opinión repitiendo lo que dijo en la Metafísica: el *esse ad* no puede prescindir del *esse in,* por la trascendencia del ser (aquí del ser divino), y porque, pues es forma del ser relativo, no sólo mira al término, sino también al sujeto que refiere al término.

Con esto entiende Suárez poner a salvo la verdadera realidad de los predicados distintivos de las personas divinas, que en la teoría rechazada parece expuesta a serio peligro [13]; sin comprometer por ello la consustancialidad, ya que la entidad y perfección absoluta que incluyen formalmente las divinas relaciones no es otra que la esencia divina en su unidad; como la inclusión formal implícita del ser en sus modos no obsta a su unidad conceptual. En este sentido formal, según nuestro modo de concebir, la naturaleza divina es de esencia constitutiva de las relaciones y no viceversa, como el ser prescinde de sus modos y se incluye en ellos; donde Suárez alude expresamente a lo que en Metafísica estableció sobre la precisión confusiva y no mutua de los conceptos [14].

Mas no terminan aquí las conexiones especulativas entre

---

12 *De Trinit.,* l. 3, c. 10, n. 1, l. 4, c. 7, n. 9, l. 5, c. 1, n. 6, 7.

13 Realmente, ¿cómo queda la distinción real de las relaciones, si el predicado único según el cual se distinguen, el *esse ad,* no dice formalmente realidad? Dicen que esta teoría resuelve la dificultad del principio de identidad: "Si habent [relationes] duas notas, unam *ad,* quae est ratio oppositionis relativae, alteram *in,* quae est ratio realitatis, ita ut non eo opposita sistantur [es decir, no se distingan realmente] quo realia, sic evidens aufertur contradictio" (Billot, o. c., p. 426). Quizás la solución sea demasiado radical; porque resulta que formalmente en cuanto son distintas entre sí, el *esse ad,* no son formalmente algo real. Si tan sólo quisiese esta teoría que el *esse ad* no dice realidad realmente distinta del *esse in,* bien; porque para que algo sea real no es necesario que sea realmente distinto de todo otro algo real (*Metaph.,* d. 3, s. 1, n. 6, cf. *De pot.,* q. 3, a. 8 ad 2). Precisamente si para ser real la relación debiera necesariamente distinguirse realmente de todo absoluto (como a menudo se arguye contra Suárez), no podrían darse relaciones en Dios. Y hablando con sinceridad, decir que la relación según su concepto característico, el *ad,* no dice realidad ni perfección ¿no es en el fondo una disimulada concesión al nominalismo? ¿no es negar tácitamente la realidad de la relación?

14 *De Trinit.,* l. 4, c. 5, 7.

el problema del ser y el problema Trinitario en la síntesis suareziana. Porque Suárez dice algo más a propósito de la realidad y perfección de las divinas relaciones. Pues las relaciones en cuanto distintas han de responder al concepto de personalidad, que incluye imprescindiblemente el de subsistencia (y por cierto una subsistencia formalmente distinta de la que dice la plenitud de perfección y de independencia de la divinidad), y que debe multiplicarse, pues son tres las personas, y pues este concepto debe verificarse en la relación según su *esse ad,* se hace preciso admitir en el seno de la divinidad, además de la perfección absoluta, una triple perfección relativa, en modo alguno absoluta, por responder a entidades relativas, "pues la relación nada absoluto confiere a la esencia", y como tales las describe en un apartado que no suele ser aducido [15], ya que decir respecto al Hijo, subsistir en orden al Hijo, es en el Padre perfección formalmente relativa; y toda ella en el orden divino, pues se mide, por decirlo así, por la divinidad del Hijo, como término al que mira. Estas son las perfecciones que llama *simplices,* no *simpliciter simplices,* pues por su misma razón de ser relativo no hacen por sí *simpliciter melius* el ser en que están; a la divinidad como tal y a su perfección absoluta no se le puede añadir nada en este orden. No es del caso ahora seguirle en la exposición y defensa de este concepto, que como es sabido parte de la noción anselmiana de perfección *simpliciter simplex* [16].

Claras son, pues, las íntimas conexiones de la Metafísica y la Teología de Suárez en los dos puntos más elevados de las dos ciencias. Pues la Metafísica trata del ser en su última abstracción y la Teología Trinitaria debe exponer el misterio divino, en sí evidentísimo, según nuestros conceptos abstractos, parece natural que el pensador entienda que las antinomias y enigmas que le salgan al paso en su investigación ha de resolverlos precisamente en el orden de la precisión de nuestros conceptos. Y esto logró Suárez en ambos problemas, en los límites concedidos a nuestro pobre entender. La preci-

---

15 Ibíd., l. 3, c. 3, n. 18.

16 *Ibíd.,* l. 3, c. 10, n. 4-8; *Metaphys.,* d. 28, s. 2, n. 9-11. Pues tanto se pondera la analogía de los conceptos aplicados a las cosas divinas, ¿por qué no admitirla en el de perfección, de modo que se extienda a la perfección absoluta y relativa, y empeñarse en que Suárez, por poner tres perfecciones relativas en la Trinidad multiplica, "velit nolit", las realidades absolutas? No deja de ser interesante que Suárez, acusado con tanta frecuencia de univocista (se ve que sus críticos deben de saber mejor que el mismo Suárez cuál es su sentir), insista tanto en la analogía en toda esta cuestión, y arguya con fuerza y repetidamente, y no sin fundamento, a los partidarios de la sentencia opuesta, de excesiva asimilación y como univocación de la relación real y de la razón, hasta hacer entrar a ésta en la categoría real de relación. Ni viene aquí a pelo el *ens quo,* pues éste (la esencia, por ej.), aunque no sea *quod,* dice formalmente realidad, y el *ad* de la relación no la diría.

sión no mutua le basta para que del ser trascendental y de sus diferencias constitutivas de cada ser se diga que en el mismo ser se asemejan y se diversifican (ya que la razón distintiva es ser y nada es que no sea ser), y que las modalidades distintivas como tales designan ser y perfección (¿quién podrá negar que la *aseidad* y la *perseidad*—constitutivos formales de la divinidad y de la sustancia, y sus distintivos de la criatura y del accidente—dicen perfección en sí?), con lo que armonizaba la unidad del ser y su trascendencia. Por manera análoga la inclusión formal de la divinidad en el concepto relativo divino explica (en cuanto es posible) que la relación subsistente sea principio distintivo y constitutivo de las personas divinas en el mismo orden de realidad y perfección infinita, que por exigencia ineludible debe decir todo lo que se dice de lo divino. En el fondo, el problema Trinitario es un problema de trascendencia.

Como complemento de la materia tratada convendría examinar la doctrina de Suárez sobre el principo de identidad comparada en Teología Trinitaria. Pero debería repetir lo que en esta misma revista se escribió ya hace años [17]. Las conclusiones que en 1926 establecí, y que no sé hayan sido refutadas hasta ahora, son del mismo orden metafísicoteológico de que he tratado; los méritos de Suárez en esta materia son principalmente dos: haber definido claramente el sentido del principio de identidad, y haber dirigido la atención hacia la infinidad de Dios, la analogía del ser y el modo de formación de los principios primeros de la razón humana. Precisamente es un caso en que la lectura de algunas de las secciones de la primera de las *Disputationes metaphysicae* [18] hubiera podido ahorrar el atribuirle a Suárez la enormidad de que los principios de la razón, ¡incluso el de contradicción!, no son más que comprobaciones experimentales.

Desde luego que en toda la cuestión Trinitaria sobre esta dificultad ni una palabra dice Suárez acerca del principio de contradicción. Y no sin motivo. Porque de la identidad meramente real de dos cosas con una tercera no se sigue formal e inmediatamente la negación de la distinción de las mismas en una razón formal que la exija; luego el principio dicho, en cuanto precisamente niega esto (*y de esto sólo se trata*) [19],

---

17 J. M. DALMAU, *El principio de identidad comparada según Suárez*, EstEcl 5 (1926), 91-98; E. GUERRERO, *¿Afirma alguna vez Suárez que los primeros principios son inductivos?*, EstEcl 12 (1933), 5-32. Sobre esta aguda dificultad teológica, cf. B. XIBERTA, *Enquesta historica sobre el principi d'identitat comparada*, Estudis Franciscans, 45 (1933) 291-336, que distingue hasta once soluciones estudiadas en treinta y un autores, y J. A. DE ALDAMA, *Ruiz de Montoya y el problema Trinitario del principio de identidad comparada*, EstEcl 11 (1932) 547-559.

18 D. 1, s. 4, n. 12-23, s. 6, n. 23-27.

19 Así lo ha declarado Suárez en el capítulo mismo que se cita, *De Trinit.*, l. 4 c. 3, en los n. 2 y 4; es el único sentido que puede ofrecer

no se funda en la razón de ser "in tota abstractione et analogia entis", y esto y no más dice Suárez. Francamente, no concibo *citas* de Suárez como ésta: "Suárez, par exemple, avoue que le principe de contradiction ne vaut que pour les êtres creés. *De Trinitate,* l. IV, c. III, n. 7"[20]; y podrá añadir otras parecidas.

No puedo omitir una observación a propósito de la crítica de esta solución de Suárez, que él entiende ser necesaria. En su tiempo no parece haber llamado la atención[21]; y no se dirá que faltasen entonces teólogos poco dispuestos a dejar pasar sin protestas al Doctor Eximio atrocidades como las que hoy se le atribuyen. Un autor como Juan de Santo Tomás (cierto no suarista, ni demasiado blando con Suárez, aunque siempre le trata con dignidad, como es debido), menciona, entre otras, esta solución, sin censura alguna, admitiéndola sin más: "Denique P. Suárez lib. IV de Trinitate, cap. III, negat illud principium esse verum, nisi in rebus creatis propter limitationen, falsum autem si extendatur ad divina, propter suam infinitatem, in qua locum habet et perfectio absoluta, in qua omnia sunt unum, et relativa in qua est oppositio. Quod etiam docet P. Vázquez..."; y termina: "Ex quibus omnibus constat quomodo illud naturale principium in hoc mysterio non destruatur, sed maneat illaesum, intelligendo illud in sua veritate et legtimo sensu"[22]. La reacción tan diversa que provoca hoy día a la sensibilidad teológica de no pocos autores, no sé si podría explicarse, porque, como se escribe tanto, no hay tiempo de leer con calma y reflexión aquello mismo sobre que se escribe, sobre todo si son páginas densas y de cuestiones arduas[23].

Terminaré notando la profunda observación de Suárez, que el verificarse el principio de identidad en el sentido indicado en las criaturas, puede provenir de su limitación[24]. Precisamente la Teología devuelve aquí eminentemente a la Metafísica sus servicios.

---

dificultad al misterio. En el sentido de identidad *re et ratione,* como dice Sto. Tomás, 1, q. 28, a. 3 ad 1, evidentemente es universalísimo e inmediatamente reductible al principio de contradicción; pero de aquí ninguna dificultad se sigue. Prosiguiendo la lectura, n. 8 y 9, hallará el lector cómo declara Suárez obviamente la aplicación del silogismo en materia Trinitaria. Se ve que puede raciocinar Suárez acerca de lo divino, a pesar de esta negación!

20 A. MICHEL, art. *Relations divines* en DTC 13, 2155.

21 Una posible alusión *tácita* de RUIZ DE MONTOYA (v. ALDAMA, l. c. 555), quedaría, a mi modo de ver, desvirtuada, por no determinar el sentido del principio, como lo hizo Suárez.

22 *Cursus theologicus,* disp. 12 a. 3, n. 31.

23 A no ser que tuviésemos que atenernos a la explicación que nos proporciona M. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique,* París, 1931, 143.

24 *De Trinit.,* l. 4, c. 3, n. 7 V. TEIXIDOR, *De valore scholasticismi P. Francisci Suárez hac nostra aetate,* Barcinone, 1917, p. 37.

Sabemos por la doctrina revelada (y lo sabemos, nótese bien, sin necesidad de aplicar dicho principio) que en Dios, por su simplicidad, todos los atributos absolutos se identifican necesariamente entre sí y con los relativos, y que sólo se distinguen éstos entre sí por la infinita fecundidad divina *ad intra,* que exige la distinción real de principios de procesión y términos procedentes; por lo cual la naturaleza divina es comunicable y las relaciones son subsistentes e incomunicables. Resulta, pues, que en el ser divino no vale el principio de identidad, repito, en el sentido dicho de mera identidad real, por razón de la infinidad (pero sí vale, ¡no se olvide!, en el sentido formal). Mas sabemos también que el único caso en que *de hecho* no se verifica, es el caso de la comparación de nociones relativas incomunicables con predicados absolutos comunicables. En todos los demás, es decir, si se comparan conceptos absolutos entre sí, o cuando el término de comparación es un relativo incomunicable, ciertamente se verifica *de hecho,* aun en la divinidad. Esto lo sabemos independientemente del aforismo en litigio, por las exigencias del ser divino en cuanto infinito. Y lo apreciamos como no imposible por la especial naturaleza de la perfección relativa, que como tal puede importar distinción sin limitación.

Ahora bien, precisamente por la finitud y limitación del ser creado, ni es posible la comunicación de la naturaleza singular por identidad, ni las diferencias individuales se constituyen por predicados relativos, ni se dan por tanto relaciones subsistentes. Por tanto, la comparación de dos cosas realmente idénticas a una tercera será siempre comparación de nociones absolutas e incomunicables con otra también absoluta e incomunicable. Es decir, precisamente por su limitación, se verifica aquel principio en el ser creado. Y no solamente en sentido material, o de hecho, sino en sentido formal, porque el término incomunicable como tal, dice aquí imposibilidad de distinción real. Luego en el ser creado, el principio, en el sentido de identidad real, es principio formal, para el ser creado y limitado.

Realmente, al examinar estas especulaciones se aprecia que no exageró Werner en su sesudo estudio sobre Suárez al decir: "Suárez es uno de los autores clásicos a los que hay que volver siempre que se trata de profundizar en el espíritu y en la inteligencia de la ciencia eclesiástica"[25]; ni Grabmann al afirmar que "sobresale por la claridad y ponderación de la doctrina y por la profundidad y dominio que tiene de la ciencia sagrada"[26].

José M. Dalmau, S. I.

---

25 K. Werner, *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*[2]. Regensburg, 1889. Vorrede v. I, p. III.

26 M. Grabmann. Trad. D. Gutiérrez, O. S. A. *Historia de la Teología católica.* Madrid, 1940, 212.

La contrición en la justificación según Suárez y Vázquez

Después de Santo Tomás, y aun después del Concilio de Trento, al exponer el proceso de la justificación, medió una discusión batallona, en la que defendían sentencias contrarias los dos teólogos con frecuencia rivales, Francisco Suárez y Gabriel Vázquez. Defendía éste que la última disposición que justifica, a saber, la contrición o la caridad perfecta, procede de la gracia habitual, mediante el hábito de la caridad [1]. Acérrimamente, por el contrario, defendía Suárez que la contrición con la cual se justifica el pecador fuera del sacramento es anterior a la infusión de la gracia santificante, y procede como efecto del auxilio de la gracia actual [2]. Suárez se esforzó en probar que Santo Tomás estaba a favor de su sentencia [3]. Hay que confesar que no aparece del todo clara la cuestión, si bien los textos del Doctor Angélico tal vez en esto dan la razón a Vázquez. Nosotros mismos así lo sostuvimos en esta revista [4]. Recientemente se ha defendido la sentencia que Vázquez sostenía apoyándose principalmente en Santo Tomás, aunque la tendencia moderna es más bien desorientadora, ya que se dirige contra el atricionismo, hoy día universal, propugnando que en toda justificación, ya la anterior a los sacramentos del Bautismo y Penitencia, ya la que tiene lugar en el sacramento, se requiere siempre el acto de contrición [5], si bien se añade: "el sacramento de la Penitencia da la gracia de la contrición al penitente que se arrepiente con sinceridad" [6].

1 In 1. 2, d. 211, c. 1-7. "Primum esse infusionem gratiae, secundum esse motum liberi arbitrii in Deum, tertium motum liberi arbitrii in peccatum, quartum esse remissionem peccati", c. 3.

2 *De gratia*, 1. 8, c. 12: ed. Vivés, *Opera omnia*, t. 9, p. 366-379.

3 C. 14.

4 EstEcle 7 (1928) 319-325.

5 H. Dondaine, O. P., *L'attrition suffisante*, p. 10-15 (París, 1943).

6 Dondaine: "Le spéculatif prononce: "tout justification requiert la contrition"; et encore "le sacrement de Pénitence donne la grâce de contrition au pénitent sincérement repentant".

De ser esto cierto, se infiere, en legítima consecuencia, que, según estos autores, previamente a la justificación, sólo puede existir siempre la atrición, y la dificultad será el señalar el grado de atrición que se requiere para obtener la justificación antes del sacramento, y la que basta para alcanzarla por el sacramento; todo lo cual no acertamos cómo pueda estar de acuerdo con la doctrina del Concilio de Trento.

Creía Santo Tomás que todo dolor en el que está en gracia santificante es de contrición: "Omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio"[7]. Ni mención de esto hace el Concilio de Trento. Es que el Doctor Angélico distingue la contrición de la atrición en dos cosas: en la intensidad y en la información de la gracia[8]. En lo cual no hizo sino seguir la corriente de los escolásticos anteriores, los cuales entonces distinguían muy imperfectamente la contrición de la atrición, como creemos haberlo demostrado en esta misma revista[9]. En cambio, el Concilio de Trento pone la diferencia de ambas *en los motivos* consagrando en cierta manera esta a la sazón reciente manera de hablar.

No puede negarse que hoy día entre los teólogos tiene más patrocinadores la sentencia de Suárez, según la cual en la justificación anterior a la recepción del sacramento de la Penitencia *in re*, el acto de contrición es anterior a la infusión de la gracia santificante, o más claro, no es un efecto de ésta, sino que es producida con el auxilio de la gracia actual. Y en esta sentencia se evitan las oscuridades y sutilezas en buscar dos clases de atrición, una necesaria para la justificación extrasacramental, y otra suficiente en la recepción del sacramento, en el cual, con todo, llega infaliblemente a la contrición. No vamos a exponer con pormenor todo el desarrollo de la argumentación de Suárez, lo cual alargaría mucho la extensión de esta nota. Sólo nos proponemos dar una síntesis de su razonamiento.

Notemos de antemano que eran muy diversas las posiciones de Vázquez y de Suárez en esta cuestión. Vázquez creía sinceramente que ésta era la sentencia de Santo Tomás, y para defenderla acudió a todo el repertorio de argumentos filosóficos que pudo allegar de la metafísica de Aristóteles. Léase todo su capítulo 4, en que defiende su posición, y ni una sola razón positiva se encontrará que se apoye en la Tradición o la Escritura. En cambio Suárez deja para más adelante el esclarecer si es o no de Santo Tomás la doctrina de su tesis, y se dedica a defenderla con argumentos positivos, y acude a la razón para deshacer los argumentos de su adversario.

* * *

7 *De ver.* q. 28 a. 8.

8 "Contritio ab attritione praecedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiae" Ib. ad 3.

9 Cf. EstEcl 8 (1929) 193-210.

Tesis: El acto sobrenatural con el cual se dispone próximamente el pecador a la infusión de la gracia habitual, no procede de la gracia habitual, o lo que es lo mismo, de la potencia mediante el hábito infuso, sino mediante el auxilio de la gracia actual.

Como siempre, alega Suárez una serie de autores que defienden su sentencia.

Arg. 1.º—La primera gracia habitual, o hábito de la caridad, se infunde en el hombre porque está contrito o ama a Dios con amor de caridad; luego estos actos de contrición o de caridad no pueden ser efectos de los hábitos de la gracia o de la caridad.

El *antecedente* lo ha demostrado largamente Suárez en todo el capítulo 9. Allí probó que la contrición y la caridad perfecta en la justificación extrasacramental son la última disposición y causa moral de la recepción de la gracia. Esto indican los textos de la Escritura en que Dios pide la conversión del pecador como disposición necesaria para alcanzar la gracia: "Si revertamini et quiescatis, salvi eritis" (Is 30, 15); "Convertimini, filii revertentes, et sanabo aversiones vestras" (Ier 3, 2); "Si converteris, convertam te, et ante faciem meam stabis" (Ier 15, 19); "Qui diligit me, diligetur a patre meo" (Io 14, 21).

En estos textos no se exige otra cosa del hombre sino que se disponga cuanto está de su mano para recibir, con el auxilio de Dios, la divina gracia. Y se trata de una disposición perfecta o última, con la cual en infalible conexión se une la santificación. Luego se trata de un verdadero acto de contrición o de caridad.

La misma doctrina se infiere del Concilio de Trento. Así, en la ses. 6 se promulgó el decreto de la justificación, y en el cap. 6 de la misma se describe la disposición suficiente para alcanzar la justificación también *in voto,* como se infiere del cap. 4; y respecto de esta disposición, añade el capítulo 7, al comenzar: "Hanc dispositionem seu preparationem iustificatio ipsa consequitur". Y en el can. 3 se añade que por los actos de caridad y penitencia se confiere la gracia de la justificación. Sería, pues, una interpretación del todo arbitraria suponer que se habla aquí de una disposición remota e imperfecta. Ni cabe alegar tampoco que se trata de una disposición perfecta que se obtiene cuando se recibe el sacramento, porque los cánones hablan de la justificación en absoluto y universalmente, además de que el can. 9 dice bien claro que se trata de los actos de la voluntad con que el pecador se prepara y dispone a la justificación.

Demostrada queda, pues, la verdad del antecedente: *Homini infunditur habitualis gratia, quia est contritus.* Le infunde Dios la gracia habitual *movido por el* acto de contrición o de caridad.

Consecuencia.—Si la contrición o el acto de caridad sólo fueran *efectos* del hábito de caridad, se verificaría esta cau-

sal: *Homini infunditur habitus gratiae ut conteratur.* Infundiría Dios al hombre la gracia santificante *para que llegue* al acto de contrición o de caridad, lo cual repugna evidentemente a lo demostrado en el antecedente. Y que se le infundiría el hábito de la gracia santificante *con este fin* es claro, pues se trataría de dar a la voluntad la potencia próxima y principal para llegar a este acto, de la misma manera que se da al alma el *lumen gloriae,* para que alcance la visión de Dios. Igualmente se da al hombre que ha de llegar a la conversión la vocación o primer auxilio excitante *para que llegue* a la conversión; no *porque* se convierte. Nadie dirá que el pecador por la conversión se dispone a la vocación. Si, pues, por la conversión se ha dispuesto el pecador a recibir el hábito de la gracia santificante, no se le puede dar ésta para que se convierta o llegue al acto perfecto de la contrición [10].

Insiste Suárez en confirmar el valor de esta consecuencia, porque su adversario no podía dejar de conceder que, en la justificación extrasacramental, Dios da al pecador la justicia *movido* de algún modo *por* la sincera penitencia o contrición que ve en él. E insiste el Doctor Eximio en que si Dios obra *movido por,* no puede ser *movido para.*

Así, los Santos Padres, comentando el texto Eph 1, 4: "elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti", infieren que nos eligió Dios no porque éramos santos, sino para que lo fuéramos. Y el Concilio de Orange (Arausicano II) en el can. 25 [11], comentando otro texto del Apóstol (1 Cor 7, 25), "Tanquam misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis", añade: "non dixit *quia eram,* sed *ut essem*". Pondera, por consiguiente, que Pablo alcanzó misericordia de Dios para ser fiel, y no porque era fiel; pues las dos causales *ut* y *quia* repugnan respecto del mismo efecto. Si, pues, se infunde al pecador el hábito de caridad *porque* está contrito, no se le puede infundir *para que* esté contrito; y viceversa, si se le infunde el hábito de caridad con el fin de que haga el acto de caridad o contrición, no se le infunde *porque está* contrito.

Arg. 2.°—La fuerza de esta argumentación no tenía vuelta de hoja, y constreñido Vázquez a escoger entre las dos partículas *ut* o *quia,* prefiere asirse de la partícula *ut* y rechazar la *quia.* Es decir, aseguró: que Dios infunde la gracia al pecador no porque está contrito, sino *para que* lo esté [12]. En esto se separó de la mayor parte de los tomistas que iban con él, apoyando su sentencia, pues todos conceden de alguna manera que la contrición es causa de la gracia habitual.

---

10 Suárez, l. c., p. 366.

11 D 199.

12 "Deus infundit gratiam, non *quia* consensura sit [voluntas hominis] sed *ut* consentiat, non ex solo auxilio gratiae moventis, sed per formam connaturalem, nempe per habitum" Vázquez, l. c., c. 5.

Añade Suárez que no ha encontrado tomista alguno que lo niegue en redondo, como Vázquez.

Mas luego se dirige a su adversario, demostrando que su posición no está de acuerdo con el Concilio Tridentino. Se lo demuestra por una doble prueba: negativa y positiva.

Prueba negativa.—El Concilio describe los medios de que se vale Dios para disponer al pecador que llega a la gracia, y nunca dice que le mueva por el *hábito* de la gracia, sino por los *auxilios* de la gracia. Así, en la ses. 6, cap. 5 enseña que en los adultos el comienzo de la justificación tiene lugar en la vocación, o sea en la gracia preveniente, a fin de que por la gracia que excita y ayuda se dispongan a la justificación [13]. E igualmente en el cap. 6: "Disponuntur ad ipsam iustitiam dum excitati divina gratia et adiuti etc." [14]. Aquí el Concilio habla del proceso para llegar a la justicia habitual, y se dispone el hombre a alcanzarla, no mediante la misma, sino por medio de la gracia que excita y ayuda. Y para que no quede la menor duda de ello, cuando al comenzar el cap. 7 dice: "Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur", explica qué entiende por esta justificación, a saber, la santificación y renovación del hombre interior: "per voluntariam susceptionem gratiae et donorum" [15], y es evidente se trata de la gracia habitual. Finalmente, el can. 4 requiere sólo dos elementos para que el hombre se prepare como es debido para la gracia de la justificación: la inspiración preveniente y el auxilio del Espíritu Santo, y distingue esta inspiración y auxilio de la gracia habitual [16]. Luego nunca habla el Concilio de la gracia habitual todas las veces en que expone la gracia con que el hombre se dispone a la perfecta contrición, y mucho menos insinúa la menor acción causal de la gracia habitual para llegar a la contrición.

Prueba positiva.—Positivamente dice el Concilio que el auxilio de la gracia actual es la causa eficiente de la contrición.

El Concilio entiende por justificación la infusión de la gracia habitual, como hemos visto, y dice al principio del capítulo 7: "Hanc dispositionem seu preparationem iustificatio ipsa consequitur". Luego a esta preparación sigue la infusión de la gracia habitual. Luego en el orden de la naturaleza, por lo menos, ha de preceder esta preparación a la infusión de la gracia habitual; o sea que Dios infunde la gracia habitual *porque está contrito* el pecador.

En el mismo cap. 7, hablando el Concilio del grado de co-

13 "Per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur": D 797.

14 D 798.

15 D 799.

16 D 814.

lación de esta justicia habitual, dice: "Quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem". Se expresa aquí que la razón de infundir a cada uno la gracia habitual mayor o menor es la propia disposición y preparación del sujeto. Luego se le da más o menos *porque está dispuesto,* y no para que esté dispuesto.

Finalmente, en la ses. 14, cap. 4 [17], enseña el Concilio que la contrición fué necesaria en todo tiempo, como lo es ahora también fuera del sacramento, para *impetrar* de Dios la gracia de la justificación, se entiende la habitual; luego la contrición es una verdadera causa de la gracia habitual, *en el género de la impetración*: mediante la contrición impetra el hombre de Dios la gracia habitual, lo que equivale a decir que Dios se la da *por la contrición* [18].

Efugio de Vázquez y réplica de Suárez

Efugio de Vázquez.—En los lugares citados el Concilio no habla de la contrición perfecta, ni de la última disposición que, fuera del sacramento, sea causa de la gracia habitual [19].

Réplica de Suárez.—a) El Concilio, en la ses. 6, cap. 4, dice de la contrición que "fué *en todo tiempo* necesaria para impetrar el perdón de los pecados" [20], lo cual en todo rigor es sólo verdadero de la contrición perfecta, ya anteriormente a la ley de gracia, ya ahora en la justificación extrasacramental. Luego es falso que nunca hable de la contrición perfecta.

b) También en la justificación extrasacramental se verifica lo que el Concilio dice: que un pecador resucita con mayor gracia que otro. Lo cual acaecía también en la ley de naturaleza y en la ley escrita. A todos ellos se refiere el Concilio cuando dice que reciben la gracia de la justificación *según su disposición y cooperación;* lo cual no puede entenderse sino de la disposición y cooperación *próxima y última,* y no de la contrición imperfecta o atrición anterior.

c) De dos pecadores que hacen penitencia antes de la recepción o de la institución de los sacramentos, el uno recibe la gracia de la justificación y el otro no. Por otra parte, el Concilio dice: "contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingit" [21]. Luego a esta contrición perfecta se re-

---

17 D 897.

18 Suárez, o. c., p. 367.

19 "Ad Concilium autem dico ipsum non loqui de contritione perfecta, cum dicit Deum partiri singulis gratiam secundum ipsorum dispositionem et cooperationem..." Vázquez, In 1. 2, d. 211, c. 5.

20 D 897.

21 D 898.

fería cuando en la ses. 6, cap. 7, decía: "Hanc dispositionem seu preparationem iustificatio ipsa consequitur" [22].

Nuevo *efugio de Vázquez.*—Suárez se extiende luego en refutar todas las sutilezas y argucias de sus adversarios, como la de aquellos que distinguían entre gracia habitual y remisión de los pecados, y añadían que la contrición perfecta es efecto de la gracia habitual, pero causa de la remisión de los pecados. Nos alargaríamos mucho en la exposición de las respuestas del Doctor Eximio a todos estos recursos. Pero no queremos omitir la réplica a otro efugio de su contricante el P. Vázquez. Alegaba éste que Dios infunde la gracia habitual atendiendo a las disposiciones precedentes, pero no por causa de la última disposición, porque ésta viene simultáneamente con la justificación.

Réplica de Suárez.—Las disposiciones precedentes, sin la última, a la justificación, no disponen próxima, sino *remotamente a la misma,* y por tanto no tienen conexión infalible con la misma. No puede referirse, pues, a ellas, sino a la última, el Concilio cuando dice que a ella sigue la justificación. Añade Suárez que aquellas disposiciones anteriores no concurren *proxime per se,* porque remotamente pueden concurrir, en cuanto por ellas dará Dios al pecador un mayor auxilio para llegar a la última y perfecta disposición. Pero sin atender a las disposiciones precedentes, puede Dios preparar inmediatamente al pecador, haciéndole llegar súbitamente a la contrición, como lo hizo con Pablo y la Magdalena.

Confirmación.—Se confirma lo dicho por analogía con la gracia excitante o vocación. Dios la da al hombre para que se convierta, y si le da la vocación congrua con que se convierte es *para que* consienta, y no *porque* consiente; de suerte que nadie dirá que este futuro consentimiento fué causa o disposición de aquella vocación. Por semejante manera, pues, si, como dice Vázquez, Dios da al pecador la gracia habitual *para que* se convierta con el acto de contrición, no puede ser éste una disposición para la justificación, sino un fin propuesto por la justificación, todo lo cual contradice la mente del Tridentino. Por tanto, Dios infunde la justicia o gracia habitual, no *para que* salga el acto de contrición, sino *porque está* el acto de contrición, que ha visto Dios con su ciencia de visión. Esto significan aquellos textos de la Escritura: "Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies" (Ps 50, 19); "Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum" (Lc 7, 47). Dios, pues, ve el auxilio de la gracia excitante congrua, al cual próximamente seguirá, con el concurso de Dios, la contrición, y se la da *para que* lluegue a ella y no porque está contrito. En cambio, la gracia justificativa la recibe el pecador *porque está* contrito [23].

* * *

22 D 799: SUÁREZ, l. c., p. 368.
23 SUÁREZ, l. c., p. 375-376.

Hay que confesar que esta cuestión de la última disposición para la gracia habitual no es objeto de vivas discusiones entre los teólogos modernos. Otra cuestión se ha puesto sobre el tapete, que ha despertado más la atención de los mismos, y sobre la cual se han escrito opúsculos enteros, defendiendo cada cual su sentencia. Es la referente a la atrición suficiente para la recepción del sacramento de la Penitencia[24]. De estos opúsculos, el de Dondaine ha vuelto a tomar como eje de su posición la sentencia que cree ser de Santo Tomás, y defiende que en toda justificación extrasacramental o por los sacramentos del Bautismo o de la Penitencia, se requiere la contrición en el momento de la justificación, producida por la gracia habitual. Dondaine cree que los teólogos anteriores a Santo Tomás y este santo Doctor consideraban la atrición como un principio del movimiento de la voluntad hacia la contrición, a la cual llega mediante la acción del Espíritu Santo cuando le infunde la gracia habitual. Opina que así entendían la mayor parte de los teólogos aquel principio: "Vi clavium, fit paenitens ex attrito contritus".

Creo sinceramente que no hay que insistir mucho sobre lo que opinaban los teólogos anteriores a Santo Tomás acerca del efecto propio del sacramento de la Penitencia, como nos parece haberlo demostrado suficientemente en esta misma revista[25]. Santo Tomás fué quien primero enfocó bien la cuestión; pero su solución no apareció con toda claridad desde el comienzo[26]. Juzgamos ahora que es injusto Dondaine al acusar a Duns Escoto de haber desviado la corriente hacia el atricionismo, o suficiencia del dolor de atrición en la recepción de los sacramentos del Bautismo y de la Penitencia, y más aún en acusar de nominalismo a todos los que siguen esta sentencia.

Dondaine sostiene resueltamente: "toda justificación requiere la contrición"; y aun añade: "el sacramento de la Penitencia da la gracia de contrición al penitente que se arrepiente sinceramente"[27]. Pero se le presenta el moralista ansioso y le pregunta: ¿cuándo se puede juzgar de un arrepentimiento que tiende la contrición y ofrece señales manifiestas de llegar a la contrición? Le contesta que esto de la

---

24 Tres de estos opúsculos se han destacado modernamente. J. PÉRINELLE, O. P., *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste, 10) Le Saulchoir (París, Vrin, 1927); H. DONDAINE, O. P., *L'attrition suffisante* (Bibliothèque thomiste, 25) Le Saulchoir (París, Vrin, 1943) 62; J. DE BLIC, S. I., *Sur l'attrition suffisante* (Extraite des "Mélanges de Science religieuse") Facultés Catholiques de Lille (1945) 38.

25 EstEcl 8 (1929) 193-210.

26 Cf. M. QUERA, *Atrición y contrición según Santo Tomás*: 7 (1928) 318-335.

27 O. c., p 57.

"suficiencia" pertenece al orden práctico y probable, y que puede ocurrir que "esta *suficiencia* cubra una real insuficiencia, puesto que la medida de la *praeparatio sufficiens ad gratiam* excede nuestro alcance". Pero le añade que no se preocupe mucho, pues "este comportamiento de humilde fe expone y abre esta atrición a la influencia del sacramento, que perfeccionará y acabará realmente su disposición". Mas creemos que puede haber aquí un doble engaño: el de esperar un como efecto mágico de la absolución, y sobre todo el de confiar en una disposición que realmente no viene en la recepción del sacramento, sino después de concluído el mismo.

Por ahí se ve que el defender como Dondaine la sentencia de Vázquez de que la contrición es efecto de la gracia habitual, en lugar de conducir a esclarecer el proceso de la justificación, lo ensombrece y lo complica, aparte de que no se ajusta con la doctrina enseñada por el Concilio de Trento.

MANUEL QUERÁ, S. I.

Sobre la presencia eucarística en el Doctor Eximio

El Dr. Masi, en un opúsculo reciente [1], estudia la teoría suareziana sobre la presencia eucarística. Mas como esta teoría es la consecuencia de la teoría general de Suárez acerca de la ubicación intrínseca, por eso trata del ubi en Suárez. En este tratado de Suárez ve el autor un ejemplo de la profundidad, coherencia, lógica indestructible y trabazón íntima de todas las proposiciones.

El estar en algún sitio es para Suárez algo positivo, intrínseco, absoluto y accidente modal. Esta teoría la aplica Suárez primero a los cuerpos, después a los espíritus creados, al misterio de la eucaristía, y por modo de analogía también a Dios, en el cual la ubicación intrínseca ya no es un accidente modal, sino que es su misma sustancia infinita y simplicísima: es su inmensidad.

Puesta esta teoría, se deducen por vía de explicación *a priori* varias consecuencias características en Suárez. Primero, Dios ha de estar, no sólo en el mundo creado, sino también fuera de este mundo en los espacios imaginarios, no por modo de relación a ellos, sino por una presencia absoluta, que es *tal índole de la divina esencia, que puesta cualquiera creatura existente fuera de él, ha de encontrar presente a Dios, y esto aunque la criatura existiese sin la acción divina:* hipótesis absurda, pero que explica bien lo que se quiere decir, a saber, que la presencia de Dios no se debe formalmente a la acción divina, sino a la inmensidad absoluta de Dios, dado que existan seres fuera de él. Segundo, los ángeles pueden estar presentes a los cuerpos, aunque en ellos no operen nada, y pueden moverse localmente sin obrar nada en el medio, aunque no físicamente, es decir, no con movimiento que diga extensión de partes en el móvil, sino con movimiento espiritual. Tercero, el cuerpo está en algún sitio, aunque no haya

---

1 MASI, ROBERTO, *La teoria suaresiana della presenza eucaristica.*— A. L. C. I. (Roma, 1942), 19,50 × 14 cm., p. 164.

nada que lo circunde, y pudiera moverse en el vacío y aun en un espacio en que no existiere más cuerpo que él. Cuarto, Cristo está en la eucaristía formalmente por un modo de ubicación realmente distinto de la ubicación celeste; y por tanto se mueve intrínsecamente al ser trasladado el sacramento de una parte a otra. Quinto, se deduce que no repugna la multiplicación simultánea de ubicaciones en un solo cuerpo, como se ve en Cristo en la eucaristía; y de aquí se sigue que es posible milagrosamente la multilocación simultánea de un cuerpo; y esto de varias maneras, porque puede estar en dos sitios definitivamente a manera de los espíritus, o en un sitio definitivamente y en otro extensivamente, o finalmente en los dos sitios puede estar extensivamente. Esta hipótesis suscita las cuestiones curiosas sobre qué cosas no se pueden multiplicar en la multilocación, qué cosas se pueden multiplicar y cuáles se han de multiplicar en la replicación; y responde que por necesidad sólo se han de multiplicar la ubicación y las cosas ligadas intrínsecamente con la ubicación, como serían movimientos opuestos y posiciones diversas; mas la sustancia no se puede multiplicar, etc., etc.

Masi alaba a Suárez por la profundidad con que trata las cuestiones y por la coherencia lógica con que todas las proposiciones están trabadas.Sin embargo, en esta teoría suareziana hace cuatro observaciones: la *primera* es que el modo de ubicación no lo prueba ni lo trata de probar, sino que lo afirma por una intuición simple. La *segunda* falta es que el método de Suárez es el nominalista, partiendo de los hechos singulares para establecer la existencia del modo y su naturaleza. La *tercera* es que toda la teoría suareziana está fundada en la ficción: porque al fin el modo, según Suárez, es una relación al espacio imaginario, y como el espacio imaginario es nada y ficción, por eso la ubicación intrínseca es nada y ficción. *Por fin,* aunque alaba mucho la penetración y la coherencia lógica dentro de la teoría particular de la ubicación, sin embargo dice que carece de la gran síntesis: esta parcela del sér, tan bien organizada, no la encuadra en un sistema de mayores dimensiones que englobe a todo el ser.

Permítasenos decir alguna palabra acerca de estas cuatro observaciones:

La primera falta era que Suárez no prueba su tesis ni trata de probarla, sino que la afirma por una simple intuición. En esta observación se contradice el mismo Masi, porque dice que Suárez afirma su tesis como resultado de la refutación lenta y profunda que hace de otras hipótesis. Ahora bien, la conclusión de una tesis por la exclusión de todas las otras hipótesis, ¿no es una prueba sólida? Puede decir Masi que no es una prueba directa, sino indirecta; pero las pruebas indirectas valen tanto como las directas si la argumentación está bien llevada.

Además, el mismo Masi ha podido leer las pruebas caute-

losas, profundas y positivas que da Suárez de su tesis, que, con brevísimas expresiones, vamos a recordar. Reducida a forma escolástica toda la prueba de Suárez, es la siguiente: la ubicación en los cuerpos es un modo accidental, si es algo positivo, intrínseco, absoluto, mudable, como mera determinación de la indiferencia de estar aquí o allí sin más enriquecimiento del sér localizado; mas todo esto se verifica en la realidad; luego la ubicación es un modo accidental.

La mayor en que se ponen las condiciones bajo las cuales la ubicación será un modo es cosa clara, y no hay nadie que la ponga en duda; toda la dificultad está en la menor, la cual se prueba por partes.

Y primeramente la ubicación o el estar aquí o allí es algo *positivo*, y no una mera negación: esto nadie lo pone en duda; si fuera una negación, esta negación sería una negación de estar ausente de aquí, y una negación de una ausencia, que es también negación, es afirmación de alguna realidad[2].

En segundo lugar, es algo *intrínseco*[3]. Si no fuera algo intrínseco, sería una denominación extrínseca tomada del lugar, o sea de la última superficie del cuerpo en que puede estar; v. c.: el agua que está en este vaso, se diría estar aquí por denominación tomada de la entidad de la superficie intrínseca del vaso que ha de contener el agua; y ya se ve lo absurdo de tal hipótesis; porque puede existir el agua y la superficie interna del vaso que ha de contener el agua, y sin embargo el agua puede no estar aquí. Ni se puede decir que la ubicación consiste en una denominación extrínseca tomada del contacto con la superficie que ha de contener al cuerpo localizado; porque el contacto de la superficie con el cuerpo localizado es indiferente para estar aquí o para estar allí; y así, el agua y este vaso pueden seguir en contacto mutuo en muchos sitios sucesivamente; luego si ese contacto es indiferente para verificarse aquí o allí, dicho contacto no constituye la forma de estar aquí o allí, sino que es algo distinto (D. M., 51, I, 2-4, 25). Por fin, el estar aquí o allí, cuando se trata de presencia local a un cuerpo es una relación especial de presencia que se puede adquirir de nuevo, como cuando un cuerpo antes no estaba aquí y por el influjo de una causa eficiente se coloca aquí en esta habitación y en este aire que lo circunda. Ahora bien, una nueva relación no se puede adquirir si no ha precedido una mutación intrínseca en alguno de los elementos que antes no estaban presentes y ahora están presentes: porque si todo permanece inmutado como estaba antes, es imposible que haya ahora una relación nueva que antes no había: algo se ha mudado intrínsecamente; mas esta mudanza consiste en que el cuerpo que estaba ausente esté aho-

---

2 D. M., 51, I, 14.
3 Ib., n. 15, 16.

ra allí donde estaba el otro; luego el estar allí donde estaba el otro se ha adquirido formalmente por una mudanza intrínseca, y esa mudanza intrínseca se llama la ubicación. Así, que es cosa patente que la ubicación es algo positivo e intrínseco.

En *tercer lugar*, la ubicación es también algo *absoluto*, o sea no es una mera relación extrínseca a término extrínseco [4]. Porque la ubicación, como acabamos de demostrar, es el fundamento y causa de una relación de proximidad, de indistancia; mas el fundamento de una relación es anterior a la relación e independientemente de ella; luego la ubicación es algo que no es relación formalmente hablando, sino el fundamento de ella, y por consiguiente algo absoluto: porque así como la blancura es un fundamento de relaciones de semejanza, y sin embargo ella es algo absoluto, y por eso puede existir aunque no se dé ninguna otra blancura, de la misma manera la ubicación es el fundamento de relaciones de distancia o de indistancia, pero ella no es una relación, y por eso puede existir aunque se dé un solo cuerpo en el mundo. Es cierto que nosotros no la podemos expresar si no es como el *fundamento* de la relación, pero ni es necesario que la concibamos como una relación, ni ella en sí es una relación. ¿Y en qué puede consistir esa entidad absoluta, que sin embargo constituye el estar aquí o allí, lo cual es relativo? Se responde que la ubicación intrínseca y absoluta es *una disposición tal de la sustancia corporal, en virtud de la cual, en seguida que haya otro cuerpo cualquiera, resultará en ella la relación de distancia o de indistancia con la otra sustancia corporal que empiece a existir*. La explicamos, no como una relación, sino como el fundamento de una relación a un cuerpo que existe o que puede existir.

Además, podemos probar que es cosa absoluta por varios indicios que vamos a insinuar.

El primer indicio es que Dios puede crear dos mundos separados entre sí, de tal manera que entre los dos no haya nada, sino solamente la posibilidad de interponer una extensión determinada. Algunos encuentran mucha dificultad en esta hipótesis, porque dicen que *distancia* es una extensión colocada entre dos extremos; mas entre esos dos mundos se supone que no hay nada, luego no pueden estar distantes, sino contiguos. Pero esa doctrina es gratuita: la distancia no consiste en la extensión actualmente colocada entre dos extremos, sino en tal *posición* de los extremos que entre ellos se *pueda* colocar una extensión determinada, sin mudanza alguna previa entre esos extremos [5]. Y la misma evidencia está demostrando la posibilidad de esta hipótesis. No hay nadie que ponga en duda que Dios puede crear dos mundos dis-

---

4 Ib.

5 D. M., 30, VII, 34.

tantes entre sí, pero unidos por un hilo de seda delgadísimo, porque en este caso ya habría alguna extensión interpuesta entre los dos extremos. Después puede Dios quitar ese hilo delgadísimo sin mudar nada los extremos, y entonces evidentemente seguirían distando como antes. Mas el estar distantes es cosa imposible, si no están en ningún sitio; luego esos cuerpos están en algún sitio, aunque no están rodeados o circundados por ningún otro. Luego el estar en algún sitio es algo absoluto, y no se dice con relación a algo presente e indistante que lo rodee o circunde.

El segundo indicio es que el cuerpo puede estar aquí o allí, aunque esté solo él en el mundo, sin ningún otro cuerpo que le rodee ni lo circunde, ni sea término de ninguna relación de distancia o indistancia [6].

Porque suponiendo como posible la hipótesis anterior de que haya dos mundos separados entre sí, es evidente que Dios podía impeler el uno para que se moviese hacia el otro. Y también es posible que mientras el primero se mueve hacia el segundo, Dios aniquile a este segundo, sin introducir mudanza alguna en el primero, que se movía hacia el segundo. Y entonces, ¿qué sucederá en el primero que se movía? No cesará de moverse, porque por hipótesis tenía un impulso motor, y no se le ha quitado; luego evidentemente sigue moviéndose, aunque no hay ningún otro cuerpo en el mundo. Es cierto que nosotros no podríamos discernir ese movimiento si estuviéramos dentro del mismo móvil, porque no tendríamos ningún punto de referencia; pero un ángel o Dios mismo, que conoce comprehensivamente estas cosas, verían la afección intrínseca que tendría el cuerpo, en virtud de la cual, si se creare otro cualquier cuerpo en quietud, iría adquiriendo para con él relaciones de aproximación o de alejamiento: ahora bien, es imposible el movimiento local si el móvil no está en ningún sitio o pasando por algún sitio; luego ese cuerpo que está solitario en el mundo está en algún sitio o está de paso por algún sitio.

Y ahora podemos tomar de nuevo el hilo del argumento: la ubicación será algo absoluto y no una denominación tomada de fuera si un cuerpo puede estar en algún sitio independientemente de cualquier otro cuerpo que esté indistante o distante de él; mas esto último se puede verificar; luego la ubicación es algo absoluto.

En tercer lugar, la ubicación es algo *mudable,* porque los cuerpos pueden adquirir nuevas ubicaciones y perder las anteriores. Es algo *accidental,* porque esa realidad intrínseca no muda la esencia de los cuerpos, antes los deja con sus cualidades y caracteres naturales: el hombre ubicado aquí o allí es hombre como antes. Y finalmente, esa ubicación intrínseca y accidental es un modo: porque el accidente es un modo

6 D. M., 51, I, 21.

cuando no enriquece al sujeto en su línea específica ni en la cantidad, y la ubicación no enriquece al cuerpo ubicado ni en sus perfecciones específicas ni en la cantidad[7].

Como se está viendo, Suárez ha probado largamente la existencia del modo de ubicación en los cuerpos, y la ha probado con el rigor que pueda exigir el más severo dialéctico. Masi podrá refutar estos argumentos si es que tiene razón fundada para ello, pero no puede decir que Suárez ha afirmado el modo de ubicación por simples seudointuiciones y no por argumentos.

Con el mismo rigor procede al probar el modo de ubicación en los ángeles y en la presencia eucarística. Por eso pasamos a la segunda observación de Masi[8].

La segunda observación que hace Masi a la teoría suareziana es el *método*: Suárez parte de los hechos particulares para establecer la existencia y la esencia de la ubicación, y a este método lo llama *nominalista.* Masi preferiría el método que podríamos llamar neotomista, ya que neotomista rígido se profesa él, y consistiría en partir del concepto universal de la esencia de la ubicación, y después, por este concepto, se determinarían *a priori* las propiedades del ubi y los hechos del mundo real pertenecientes a la ubicación. Y todo el fundamento de esta pretensión es porque lo primero que se conoce es el universal, y el universal no notifica solamente los accidentes, sino las esencias íntimas y específicas de las cosas.

Pero si bien advertimos, el método que Masi alaba como neotomista es el método *racionalista y a priori,* seguido por Descartes, Leibniz y sobre todo por Wolff, el cual había de terminar en el apriorismo idealista kantiano; y por el contrario, llama nominalista al método enseñado y practicado por Aristóteles y Santo Tomás, que consiste en subir de los efectos y de los hechos particulares a las leyes universales y a las propiedades, y de éstas a las esencias de las cosas. Creo que los neotomistas preferirán clasificarse entre los nominalistas, explicados como los explica Masi, más bien que entre los neotomistas, explicados como él los explica. Hemos de confesar, sin embargo, que las tendencias apriorísticas y racionalísticas para determinar las esencias de las cosas que muestra Masi, no son sino la consecuencia legítima de la teoría neotomista de Marechal, según el cual lo primero que conoce el entendimiento son las esencias íntimas y específicas de las cosas. Puesta esta teoría, sólo restaría hacer lo que Descartes: qué idea es la que tengo yo de la ubicación, y después, de esta idea deducir sus propiedades y sus fenómenos.

Lo tercero que Masi observa en la teoría de Suárez es que el modo de ubicación es una ficción. Porque para el mismo

---

7 Ib., n. 17.
8 D. M., 51, IV.

Suárez la ubicación es una relación al espacio imaginario, y como el espacio imaginario es una ficción, luego también será ficción el modo constituído por una relación a él [9].

Esta dificultad se funda en una lectura defectuosa del texto de Suárez. Suárez, antes de exponer su sentencia, explica otras cuatro, de las cuales la última dice así: la ubicación es una realidad positiva, intrínseca, absoluta y modal, y consiste en una relación trascendental al espacio imaginario [10]. De esta sentencia dice Suárez que es más verosímil que las tres anteriores, y la que más se acerca a la verdad. Por estas palabras, Masi toma la cuarta sentencia como la sentencia de Suárez. Pero sin razón. Porque después de haber dicho Suárez que esta sentencia, que hace consistir el modo de ubicación en una relación trascendental al espacio imaginario, es más verosímil que las otras tres [11], añade no que es la verdadera, sino la que más se acerca a la verdad: se acerca, pero no la toca. Y además, añade allí mismo que esta sentencia la quiere examinar despacio para ver qué es lo que de ella se ha de retener y qué es lo que se ha de rechazar [12]. A continuación, Suárez examina detenidamente todos los elementos de esa sentencia, y al fin dice que se han de retener los primeros elementos, o sea que es algo positivo, intrínseco, absoluto y mudable como accidente modal; pero rechaza en absoluto el último elemento, que hace consistir la ubicación en una relación al espacio imaginario, antes dice que es algo absoluto, aunque nosotros no lo podamos concebir o explicar sino como fundamento de una relación a otros cuerpos actuales o posibles: el fundamento es real y absoluto, pero la relación puede darse o no darse, según que existan o no existan otros cuerpos [13].

Tal vez no tiene Masi toda la culpa de la mala inteligencia de Suárez, porque nosotros, en unos artículos muy anti-

---

9 D. M., 51, I, 13.

10 Ib.

11 D. M., 51, I, 13. "Atque haec sententia videtur mihi proxime ad veritatem accedere; ut tamen res tota comprehendatur, paulatim explicanda est."

12 Ib.

13 "Ille modus non consistit in aliqua relatione reali ad ipsum spatium aut in unione vel contactu, ratione cuius spatium dicatur recipere aut continere corpus ibi existens, nam haec omnia requirunt aliquam realitatem in altero extremo. Sed consistit ille modus solum in reali praesentia quantitativa ipsius corporis, ratione cuius fit ut ubi est praesens tale corpus, ibi sit spatium reale, cum sine illo nihil esset" (D. M., 51, I, 23). Como se ve, no admite lo que la cuarta sentencia exponía acerca de la relación trascendental al espacio imaginario, sino que expresamente lo rechaza. Por donde todo el fundamento de Masi para refutar a Suárez está tomado solamente de una mala lectura del texto de Suárez.

guos, que cita con frecuencia Masi, caímos en una equivocación de lectura parecida [14].

La última observación que hace Masi a la teoría de Suárez es que carece de la gran síntesis. Suárez sistematiza muy bien, con profundidad y con suma coherencia la materia tocante a la ubicación, pero no engloba esta teoría en una síntesis más general, que sea capaz de unificar todo el sér.

Tampoco esta observación tiene más fundamento que la falta de amplitud de miras de Masi. Ha atendido sólo a la teoría de la ubicación, y abrumado por la densidad de doctrina, de documentación y de críticas que Suárez acumula en esta parte, no le ha quedado respiro para seguir a Suárez en su camino largo, anchuroso y rectilíneo. Por eso vamos nosotros a notar brevemente la gran síntesis de Suárez y cómo la ubicación se engloba en ella.

Todo el sér se explica *a priori* por la oposición de los predicados: sér por esencia y sér por participación. El primer predicado que distingue a Dios de la criatura es *el sér por esencia,* y este predicado es la razón cuasi *a priori* de la infinidad absoluta de Dios y de todos los otros predicados característicos de Dios, en particular de su imitabilidad al exterior, y por medio de esta imitabilidad es también razón *a priori* de la posibilidad de las criaturas en toda su inmensa variedad. A su vez el *sér por participación* es el predicado primero, que diferencia la criatura de Dios, y de este primer predicado se deriva *a priori* la finitud y los demás predicados característicos de la criatura en general, como son la potencialidad, la mutabilidad, la composición de potencia y de acto, por lo menos accidental (no la composición real de esencia y de existencia); la multiplicabilidad de los seres en géneros, especies e individuos dentro de la misma especie; las semejanzas unívocas entre los seres creados que son independientes entre sí, y las semejanzas análogas que hay entre seres creados que tienen dependencia entre sí, como son sustancia y accidente, y entre creaturas y Creador.

Se ve, pues, cómo todo el sér está organizado por estos dos principos, que son el *sér por esencia* y el *sér por participación,* o por mejor decir, por sólo el predicado del sér por esencia, ya que el sér por participación se funda en el sér por esencia. De esta manera, la suma simplicidad y unidad da razón *a priori* de la suma multiplicidad y composición, y por el contrario, la suma multiplicidad y composición mira inevitablemente a la suma unidad y simplicidad como a su origen y a su fin, y hace que el sér inteligente vaya a esa suma unidad y simplicidad con toda su inteligencia, con su voluntad, con su acción, cuando contempla las cosas en sus íntimas esencias, y así queda resuelto en todas sus fases y

---

14 HELLÍN, J., *La ubicación en el Doctor Eximio*: Estudios Eclesiásticos, 5 (1926) 272-283, 390-405

aspectos el torturante problema de lo uno y de lo múltiple, que tanto atormentó a los ingenios de la antigüedad y sigue atormentando a los modernos, que no han dado todavía con la clave unificadora y sistematizadora de todo el sér.

Y ahora, ¿cómo se engloba en este grandioso panorama la teoría de la ubicación?

La ubicación intrínseca se puede sistematizar bajo un sistema particular y bajo el sistema universal del sér en cuanto tal.

En la sistematización particular se pretende averiguar por la vía de ascenso la realidad y esencia de la ubicación, y después por la vía de descenso se explican *a priori* por la ubicación los fenómenos ya conocidos por la vía de ascenso y otros nuevos que no se conocían por esa vía. En la sistematización universal del ubi se investiga cuál es la razón *a priori* de la posibilidad y realidad del ubi intrínseco, y de esta manera se ligará el ubi con alguno de los predicados esenciales del sér por participación y con alguna de las perfecciones convenientes al sér por esencia.

Atendiendo a la sistematización particular hemos visto cómo por la vía de ascenso, y con auxilio de los principios de causalidad y de contradicción, se concluye que la ubicación intrínseca se halla así en los cuerpos como en los espíritus creados y en Dios, aunque en modos esencialmente distintos. Y después, por la vía de descenso o de explicación, se explican todos los hechos que hay que explicar; ella explica los hechos conocidos ya por la vía de ascenso: por esta causa es posible que cualquier sér esté en algún sitio aunque no haya ninguno otro al cual diga relación de distancia o indistancia, y cómo es posible el movimiento absoluto, y eso aunque no haya sino un cuerpo en el universo. Además, se concluyen otras propiedades que por la vía de ascenso no se conocían, cómo es la posibilidad de la replicación así definitiva como circunscriptiva y mixta.

Atendiendo ya a la sistematización general, la ubicación se puede considerar como accidente modal, es decir, en cuanto es una imperfección y en cuanto es una perfección y realidad que tiene su efecto formal propio.

En cuanto que la ubicación es una imperfección, se liga al sistema general por un atributo propio de la criatura, que es la finitud y potencialidad. Porque la criatura, por ser finita, no puede tener una ubicación infinita; y por ser potencial ha de poder mudarla, perdiendo unas ubicaciones y adquiriendo otras, lo cual asimismo es raíz *a priori* del movimiento absoluto e intrínseco; y ha de ser un accidente por la misma causa; y ha de ser un accidente modal, porque para actualizarse en cuanto a las diversas ubicaciones de que es capaz no se necesita un accidente de mayor entidad [15].

---

15 D. M., 7, I, 18.

De esta manera tenemos explicado *a priori* por qué la ubicación, si se da en la criatura, ha de ser un accidente modal; pero todavía no hemos concluído la raíz *a priori* por qué la criatura debe tener ubicación intrínseca. Esto lo averiguaremos por la sistematización universal en que la ubicación se liga con alguno de los atributos o perfecciones divinas por medio de la analogía.

Por la vía de ascenso sabemos que la ubicación se halla en los cuerpos, en los espíritus creados y en Dios mismo, de maneras esenciales diversas. Se halla, pues, en todo sér. Ahora, por la vía de descenso explicaremos *a priori*, por qué se halla en Dios y por qué se halla en las criaturas. En Dios no se halla por virtud de algún predicado peculiar que se halle en él y no en las criaturas, porque en este caso la ubicación se encontraría en él y no en las criaturas; se halla, pues, en virtud de algún predicado que es común a Dios y a las criaturas, y ese predicado no puede ser otro que el sér en cuanto tal: esa es la raíz *a priori* de la ubicación, el sér en cuanto tal, y por esta causa la tiene también Dios. Mas como el sér y todo lo que es propio del sér es análogo a Dios y a las criaturas, y la analogía significa semejanza formal imperfecta con orden de prioridad y de posterioridad, se sigue que el sér y la ubicación se halla también en las criaturas por semejanza imperfectísima con la de Dios y por pura dependencia de Dios en cuanto a la esencia, porque es imitación lejana de la ubicación divina; y en cuanto a la actualidad, porque necesita para existir de la acción divina. Hemos hecho una argumentación regresiva: por los hechos del mundo corpóreo y su examen a la luz de los principios de causalidad y de contradicción hemos demostrado que la ubicación intrínseca se halla en todo sér; y después, por la vía de descenso, hemos determinado cuál es la razón *a priori* de la ubicación, y hemos hallado que la razón *a priori* no puede ser otra que la razón de ser, común a Dios y a las criaturas; y como la razón de ser es análoga con analogía metafísica de atribución intrínseca entre Dios y las criaturas, síguese que en Dios está de una manera infinita y como en fuente, y en la criatura está de una manera finita y como en mera dependencia e imitación de la divina.

Se ha visto, pues, cómo Suárez tiene una grandiosa síntesis, de unidad amplísima, simplicísima y fecundísima. Se ha visto también cómo sistematiza todas las verdades pertenecientes a la ubicación dentro del sistema particular de la ubicación, y cómo, finalmente, engloba este sistema particular al sistema general de todo el sér por medio de dos eslabones, que son un predicado exclusivo de la criatura, que es la potencialidad y finitud, y un predicado análogo entre Dios y la criatura, que es el sér, que por ser análogo está en Dios como en origen y en la criatura por imitación y dependencia, y por consiguiente también la ubicación, que es propiedad del sér,

está en Dios como en origen y fuente y en la criatura por imitación y dependencia de Dios.

El libro del Doctor Masi es un estudio atento y cuidadoso del pensamiento suareziano, y de este estudio personal e inmediato ha sacado Masi la conclusión de que Suárez, en esta parte de la ubicación, ha hecho una teoría profunda, sumamente coherente y alejada del todo del eclecticismo reprensible. Si prosigue con la misma atención sus reflexiones sobre el pensamiento de Suárez, sin atender a autores que tienen prejuicios contra él, acabará de ver que no sólo tiene un sistema en la cuestión de la ubicación, sino también una gran síntesis, un sistema grandioso que unifica todo el sér.

J. Hellín, S. I.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

Un profesor desconocido de Suárez

El biblista Martín Martínez de Cantalapiedra

Muy poco es lo que se conoce de los profesores de Francisco Suárez durante sus estudios en la Universidad de Salamanca. Sólo como relativamente seguros se citan al dominico palentino Mancio de Corpus Christi, al maestro Guevara, de la Orden de San Agustín, y al jesuíta Enrique Enríquez. Como menos probable han pensado algunos también en el jesuíta de Medina del Campo P. Diego de Acosta, hermano del conocidísimo P. José, y de los otros tres de este mismo apellido y familia que dieron su nombre a la Compañía de Jesús. La conjetura de este último fué hecha por Scorraille, apoyándose en ciertas frases de los antiguos biógrafos de Suárez, Sartolo y Descamps [1]. Todo se presenta, como digo, algo vacilante en este punto, y el motivo parece ser la misma incertidumbre existente sobre el régimen seguido en el colegio jesuítico salmantino, ya que unos documentos autorizan creer que era un centro agregado a la Universidad, con maestros propios, y otras pruebas testificales inducen a pensar que estaba sometido en todas las formalidades académicas a los programas y orden interno de aquella alma máter del Tormes. Al menos durante los años estudiantiles de Suárez, la formación científica debió ser con especialidad y principalmente la que se daba en las aulas universitarias, aunque también parece que ya entonces comenzaron a simultanear en las explicaciones los maestros jesuítas y los profesores del Claustro oficial. Por eso no es infundada la suposición de haber oído Suárez la Teología, en parte al menos, a los Padres Acosta y Enríquez.

Si algún día es posible ahuyentar tales penumbras y se fijan con certeza sus maestros, poseeremos datos preciosos para estudiar el influjo que en la formación suareciana tuvieron los que modelaron sus primeras ideas filosóficas y teo-

1 Trata este punto con las vacilaciones apuntadas, RAÚL DE SCORRAILLE, S. J., *El P. Francisco Suárez*, tomo primero, p. 83-90 (Barcelona, 1917) (Edic. Española de PABLO HERNÁNDEZ, S. J.).

lógicas y su marcada inclinación posterior a los problemas jurídicos, en los que tan fuerte huella dejó también este sabio singular de España.

El moderno biógrafo de Suárez, Raúl de Scorraille, al dar cuenta de sus probables maestros se quedó suspenso e inquisitivo ante el posible profesor que le inició en los estudios bíblicos y se redujo a confesar lo infructuoso de sus investigaciones: "Los alumnos de Teología seguían asimismo el curso de Exégesis, que se daba por la mañana después de la lección escolástica de Prima. Mas sobre el profesor de esta cátedra carecemos de noticias. No pudo dispensarse Suárez de asistir a ella, ya que por entonces no había comenzado en el colegio la clase de Escritura, cuya apertura sólo muchos años más tarde se menciona" [2].

Hoy existen ya noticias exactas sobre el particular, y pueden darse por desaparecidas en parte las anteriores incertidumbres del biógrafo, asegurando que su maestro de Exégesis fué, parcialmente al menos, un magnífico y maravilloso doctor, el "catedrático de la cátedra de tres lenguas del dicho estudio de Salamanca, o más sencillamente, el catedrático de hebraico", Martín Martínez de Cantalapiedra, como se le cita en los libros de claustro, recia y magnífica estampa de la Universidad salmantina, procesado por la Inquisición, y por los mismos motivos científicos que sus comprofesores Gaspar de Grajal y el maestro Fray Luis de León. Los tres representaban en Salamanca el ímpetu crítico moderno, notable conquista del Renacimiento, aplicado a la interpretación e inteligencia del texto sagrado de la Vulgata, cuya autenticidad sancionara el reciente Concilio de Trento.

Frente a estos tres profesores enormes se pusieron los representantes del tradicionalismo teológico un poco estrecho, los antibiblistas León de Castro, Fray Bartolomé de Medina, y no se sabe hasta qué punto, si por convicción o por espíritu de familia, también Fray Domingo Báñez.

No es preciso para esta nota adentrarse en el problema histórico controvertido, y quien desee valorarlo en todo su alcance y consecuencias, obras modernas españolas tiene que le han de ilustrar cuanto desee [3]. Es una página fuerte y robusta, llena de vigor intelectual y movimiento de pasiones, que, en el fondo, son las que mueven siempre las grandes polémicas y sucesos de la vida.

Brevemente, se reducía aquel duelo formidable de la cien-

---

2 SCORRAILLE, *ob. cit.*, p. 86.

3 Ha tratado fundamentalmente este problema el P. MIGUEL DE LA PINTA LLORENTE, O. S. A., en sus obras "Procesos Inquisitoriales contra los Catedráticos Hebraístas de Salamanca: Gaspar de Grajal, Martínez de Cantalapiedra y Fray Luis de León". I. *Gaspar de Grajal*, p. 8-38 del prólogo, y en el "*Proceso criminal contra el hebraista salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*", p. 13-145 del prólogo (Madrid, 1946). *Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel*, Catedrático de la Universidad de Osuna (Madrid, 1942).

cia sagrada a precisar si los textos griego y hebreo de la Biblia y el latino procedente de éstos eran lo mismo, o en escala diversa, auténticos y conformes con otros textos desaparecidos. Ya se sabe la posición insostenible protestante que otorgaba primacía absoluta e indiscutida a los originales hebreos. En España, y en la misma Salamanca, se alzó Francisco Sancho con los antiguos antihebraístas, despreciando el texto judío, alterado y corrompido, según decían, por los rabinos israelitas con su puntuación masorética y la confusión de las consonantes; alteración que sobre todo se había introducido en pasajes bíblicos principales relativos a Cristo. Vinieron luego, o a la vez, los helenistas y los escolásticos puros, que ponían sobre su cabeza la traducción de los LXX, y consiguientemente la Vulgata, sobre todo después de la declaración de su autenticidad por el Tridentino.

Esta consagración oficial de la Iglesia dividió de nuevo los campos, volviendo los helenistas y escolásticos puros o tradicionales a proscribir las restantes versiones, mirando con ceño de heterodoxia a los que con cautela y prudencia se permitían en las dudas consultar las obras de los rabinos y laborar sobre el texto hebreo. Se les puso un apodo despreciativo, llamándoles judaizantes.

Como punto nuclear de esta polémica es oportuno traer lo siguiente a la memoria: Los hebraístas sostenían que el texto hebreo había pasado por cambios y alteraciones, pero no profundos ni trascendentales, y menos había por qué culpar tampoco la pretendida mala fe de los rabinos. Así se salvaba la reconocida autoridad del volumen judío, aconsejando en caso de duda la compulsa y el estudio para la inteligencia e incluso corrección de pasajes accidentales de la Vulgata, representativa fiel del pensamiento original, pero susceptible de modificaciones secundarias y de exégesis más puntuales y claras. No nos interesa de momento el desarrollo de aquella batalla bíblica entre el tradicionalismo escolástico íntegro y la alentada generación de tendencia más moderna parapetada para la interpretación en los procedimientos renacientes y con sus auxiliares de la crítica gramatical e histórica, la Filología, el Derecho, las Humanidades y la Teología; ni hay necesidad de entrar en los apasionantes detalles que desembocaron en la prisión inquisitorial de los ya mencionados maestros, Fray Luis de León, Grajal y Martínez de Cantalapiedra[4].

Como referencia instructiva y aleccionadora, es preciso hacer un alto en la marcha para dar entrada a otro hecho histórico conjunto al que nos ocupa y sobre el que habrá que reincidir unas páginas más adelante. De toda esta ingente controversia se hizo cargo Mariana en su estudio sobre la Vulgata, y con aquella su libertad habitual de pensamiento y de pluma, escribió unas líneas severas, que es oportuno reproducir, por-

4 Para más detalles, en *Praceso de Martín Martínez*, etc., p. 21s. del prólogo estudio.

que encierran un juicio crítico de indudable prestancia sobre aquel confuso instante de la ciencia bíblica española. Advertiré que la edición que uso está corregida conforme al expurgatorio publicado por los inquisidores de Toledo el año 1613. Lleva unas ocho líneas emborronadas, que a pesar de los manchones de tinta pueden descifrarse en parte. El pundonor profesional y de cuerpo empujó, sin duda, a los inquisidores a tachar aquellos renglones, en que se proclamaba la justicia e inocencia de los procesados por un sabio que decía de sí mismo sin miedo: "Quod alios terrere potuisset, me magis ad conandum incitavit".

Escuchemos las apreciaciones de Mariana sobre este incidente formidable: "... nescio an ulla disputatio his superioribus annis inter Theologos, in Hispania praesertim, maiori animorum ardore, et motu agitata sit, odioque partium magis implacabili, usque eo, ut a probriis et contumeliis, quibus se mutuo foedabant, ad tribunalia ventum sit: atque quae pars sibi magis confidebat, adversarios de Religione postulatos gravissime exercuit, quasi impios, superbos, arrogantes, qui divinorum librorum auctoritatem, atque eius interpretationis fidem, qua Ecclesia utitur passim, et vulgata Editio nuncupatur, audacter elevarent, novis interpretationibus praelatis invectisque contra divinas leges et humanas Concilii Tridentini decreta non ita pridem promulgata. Tenuit ea causa multorum animos suspensos expectatione, quem tanden exitum habitura esset" [5]. Quede ahora cortado momentáneamente el discurso de Mariana, para empalmarlo luego y seguir con la historia del proceso inquisitorial.

El 17 de marzo de 1572 apresaba el familiar del Santo Oficio Cristóbal de Cepeda al insigne profesor salmantino Martínez de Cantalapiedra. Los puntos o proposiciones a que se redujo la acusación son 17, y para nuestro intento no es menester transcribirlos. El encausado presentó sus descargos y citó para su defensa a cuantos le parecieron más a propósito. Entre estos testigos tuvo interés porque se interrogara a los dos jóvenes jesuítas Valencia y Suárez Francisco. En esta actitud bien puede traslucirse una muestra de aprecio por aquel par de lumbreras religiosas, cuyas posibilidades intelectuales había podido personalmente calibrar en sus preguntas y actuaciones escolares mientras frecuentaron su clase. Las primeras exhibiciones científicas de Suárez en la Universidad de Salamanca habían sido tan llamativas y espectaculares, prometedoras de los futuros triunfos teológicos del Eximio, que el maestro procesado vió en él un testigo de excepción para liquidar el proceso [6].

Quiso que se le interrogara, y en efecto fueron los jueces a buscarle a Segovia, donde este año de 1576 se hallaba Suá-

---

5 *Pro editione Vulgata*, p. 34 (Coloniae Agrippinae, 1611).

6 El texto en LA PINTA LLORENTE, p. 304-305 de *Martín Martínez*, etc.

rez explicando Teología en el colegio que allí tenían los jesuítas. La pregunta hecha al profesor por los jueces de la Suprema estaba redactada por el mismo Cantalapiedra y era como sigue: "Hase de examinar al P. Juárez, de la Compañía de Jesús, morador en Segovia, por la pregunta siguiente, en que es presentado por parte del maestro Martínez, preso en este Santo Oficio. Item, si saben que el dicho maestro Martínez, leyendo, muchas veces decía que San Jerónimo, Augustino, Crisóstomo, Orígenes son tan excellentes que para haber otros tales es necesario decir *faciamus hominem ad similitudinem et imaginem eorum.*

Item, de fama. Concuerda con su original y sacado del proceso del maestro Martínez. Por mí, Pedro de Bolívar, secretario.

Defensas en Segovia sobre una pregunta: En la muy noble ciudad de Segovia, a 28 días del mes de diciembre, año del nascimiento de Nuestro Señor Jesucristo de 1576 años, ante el Sr. Doctor Juan Baldero, Canónigo en la Santa Iglesia de Segovia y Comisario del Santo Oficio de la Inquisición, e por ante mí, García Carrascón de Solórzano, Notario Apostólico Público y aprobado por el Ordinario de la dicha ciudad, y familiar del dicho Santo Oficio, por virtud de la dicha Comisión de los dichos señores e inquisidores que residen en la villa de Valladolid, hizo parescer ante sí al Rdo. P. Francisco Juárez, religioso en el monasterio de la Compañía de Jesús de esta ciudad, y habiendo recibido dél juramento en forma de derecho según orden de sacerdote como testigo examinado y presentado en defensa del maestro Martínez, preso en el dicho Santo Oficio, e seyendo preguntado por las dichas preguntas, dijo e depuso lo siguiente. Dijo cuanto a lo primero, que este testigo conoce al dicho maestro Martínez y *que le ha oído un año,* y ha que le conoce de seis años a esta parte, y que como dice, *le oyó un año en Salamanca leyendo hebreo.*

A la segunda dicha pregunta dijo que haber este testigo oído decir y alabar al dicho maestro Martínez los autores contenidos en la pregunta, muchas veces se los oyó alabar, mas, que con el encarescimiento que dice la pregunta, no se acuerda este testigo haber oídoselos alabar.

A la última pregunta de fama—se le acusaba de ser judío—, preguntado en qué posesión tiene este testigo y fama a el dicho maestro Martínez, dijo que él tiene al dicho maestro Martínez por de linaje limpio, y por buen cristiano, y no ha oído decir otra cosa más de que dicen está preso en la Santa Inquisición, y que le tiene por hombre muy docto y leído en Dotores sagrados, y que esto es lo que sabe para el juramento que hizo, y que es sacerdote de misa y de edad de 28 años. Encargósele el secreto so pena de excomunión, y lo prometió y firmó de su nombre, retificándose en lo dicho que se le leyó. Dr. Baldero.—Francisco Suárez.—Pasó ante mí, García Carrascón de Solórzano."

La atestación es tan clara que no hay necesidad de ponerle otros comentarios. Francisco Suárez conocía según ella al maestro Martínez desde hacía seis años, y fué durante uno entero su discípulo.

Este conocimiento y tal magisterio originan naturalmente la curiosidad e interés por el influjo que aquel gran escriturista pudo dejar en las ideas suarecianas sobre los problemas de la Vulgata. Nada más definitivo que reproducir a la letra lo que él brevemente recuerda en el tratado *De fide* con una insinuación sencilla al violento combate que turbó la Universidad salmantina y recorrió España entera, dándole por concluso la misma Inquisición años después a favor de su venerado maestro y de los que pensaban como él. Escuchemos sus diáfanas líneas: "*Vulgata editio habet infallibilem auctoritatem.* In secundo argumento petitur alia non minus prolixa dubitatio, seu disputatio de editionibus et translationibus sacrae Scripturae, quam dicti auctores latissime prosequuntur; nobis autem pro resolutione sufficit definitio Concilii Tridentini, sess. 4, his verbis: *Statuit et S. Synodus,* etc.; ubi illa particula, *pro authentica habeatur,* habet hanc vim, ut habeat infallibilem auctoritatem, et sit certa regula fidei in omnibus quae continet; quoad reliqua vero, addidit quaedam declaratio Cardinalium, quae impressa jam circumfertur apud Petrum Vincentium de Marzilla, ad citatum locum Tridentini: *Nec solam periodum, solam clausulam, vel solam dictionem, aut syllabam iotave unum admitti posse quod repugnet huic vulgatae editioni latinae;* et reprehendit graviter Vegam, lib. 15 in Tridentin., cap. 9, qui liberius in hoc locutus est, ut in exemplari manuscripto apud me habeo; quocirca, admitti quidem possunt variae lectiones, et varii sensus ex aliis linguis; non vero aliquid, quod dictae editioni contrarium sit; et haec sufficiunt de secundo argumento" [7].

¿Llegó a esta posición por las explicaciones oídas a Martínez de Cantalapiedra, o no hizo más que mantenerse fiel a una tradición y enseñanza constantes de su orden? Las dos cosas son ciertas, y en este punto de la interpretación de la Vulgata adoptaron los jesuítas desde el principio de su existencia un acento de moderada libertad, como lo presupone el decreto tridentino. Tenemos sobre el particular un hecho concluyente e inapelable.

Son demasiado conocidas las amplias ideas del P. Mariana referentes a estos problemas de las versiones bíblicas, expuestas con precisión concisa en su excelente trabajo *Pro editione vulgata* [8], donde confiesa que aquella su dirección de discreta libertad interpretativa de los libros sagrados en ciertas cosas accidentales, había sido adoptada por él en Roma

---

7 *Opera omnia.* París, 1858. (Edic. Vivès, t. XII, p. 145, col. 2.ª 146, col. 1.ª)

8 *Ioannis Marianae e Societate Iesu tractatus VII* (Coloniae Agrippinae, anno MDCIX), p. 100, col. 2.ª

cuando leía en el Colegio Romano, y como quien dice, a la vista del Papa y de los Cardenales, estas materias, sin que suscitaran la menor contradicción. Más todavía. Para acabar con cualquier rumor sospechoso, suplicó al P. Laínez, General de los jesuítas, que le expusiese la mente del decreto tridentino sobre la Vulgata, ya que él asistió al Concilio durante las tres convocatorias y podía enterarle de la tendencia más válida entre los Padres redactores de aquel decreto. Es conveniente transcribir antes el párrafo del franciscano Andrés Vega, al que se refiere Mariana, para medir el alcance de las palabras del P. Laínez:

"Synodus non approbavit menda, quae linguarum periti et in sacris litteris mediocriter versati in ea deprehendunt, approbavit duntaxat vulgatam editionem repurgatam a mendis quae vitio scriptorum vel chalcographorum in ea obrepserunt, nec eam tanquam e caelo delapsam adorari voluit; interpretem illius, quisquis ille fuerit, sciebat non fuisse Prophetam, nec nos meruisse hactenus quemquam, qui eodem in omnibus spiritu sacras litteras a propria et nativa lingua in alienam linguam transfuderit, ac proinde neque cohibuit, nec cohibere voluit studiosorum linguarum industriam qui aliquando docent melius potuisse aliqua verti, et uno eodemque verbo vel plures nobis suggessisse Spiritum Sanctum sensus, vel certe alios commodiores, quam e vulgata editione possint haberi. Sed in honorem vetustatis et honoris quem ei iam a multis annis detulerant concilia Latina, quae sunt ea usa, et ut certo scirent fideles, quod et verissimum est, nullum inde haberi posse perniciosum errorem, et tuto illam et citra periculum posse legi; ad coercendam etiam confusionem, quam affert multitudo translationum, et temperandam licentiam nimiam cudendi semper novas translationes, sapienter statuit ut ista uteremur in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus, et expositionibus. Atque eatenus voluit eam authenticam haberi, ut certum omnibus esset nullo eam faedatam errore, ex quo perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi posset, atque ideo adiecit: ne quis illam quovis praetextu rejicere auderet. Et hanc fuisse mentem synodi, neque quicquam amplius statuere voluisse ex verbis ipsis et ex aliis consuetis approbationibus concilii potes colligere. Et ne dubites de his, verissime possum tibi allegare amplissimum et observandissimum Dominum Sanctae Crucis Cardinalem de pietate et de litteris et de studiosis omnibus optime meritum, qui illi sessioni et aliis omnibus praefuit, ac pridie quidem quam illud decretum firmaretur, et postea, non opinor semel, mihi testatus est, nihil amplius voluisse patres firmare. Itaque nec tu, nec quispiam alius propter hanc approbationem vulgatae editionis impeditur, quominus ubi haesitaverit ad fontes recurrat, et in medium proferat quicquid habere potuerit, quo iuventur et locupletentur Latini, et vulgatam editionem ab erroribus repurgent, et quae sensui Spiritus Sancti, et ipsis fontibus sunt magis consentanea assequantur."

Ahora el que va a hablar es el mismo Padre Juan de Mariana. Escuchemos el comentario que hace a las palabras del franciscano Vega:

"Haec ille. Nobis idem sciscitantibus Romae, cum ibi theologicas scholas explicaremus, non aliud responsum dedit Iacobus Laines, nostri tum ordinis Praepositus generalis, pietatis studiis, eruditionis opinione, morum suavitate, atque ingenii candore mirabili, quem honoris causa nominare volui, et quoniam Concilii Tridentini magna pars fuit, quippe cui plurimum a caeteris patribus deferebatur, et omnibus actionibus interfuit, quod mirum in tanta temporum varietate atque intervallo videri possit. Similia Xistus Senensis ait extrema Bibliotheca sancta his verbis, etc."

El testimonio es perentorio y no consiente glosas; aunque sugiere una interrogante que lleva entrañada la solución de este magno debate biblista. ¿Por dónde y cómo llegaron estas orientaciones a domiciliarse entre los teólogos jesuítas, y en general entre un núcleo potente de doctores españoles, todos ellos de poderosa minerva y marcadamente preocupados por el adelanto de las ciencias y con particularidad por las eclesiásticas, sacándolas de la estática en que se movían? Sólo como mera suposición me atrevo a escribir el nombre de la Universidad de Alcalá; y por si alguno siente curiosidad, la dejaré en esta nota, ya que por otra parte el hecho histórico en sí no es despreciable ni carece de interés para la Teología y para la crónica de nuestros antiguos centros de cultura, asuntos ambos en los que intervino con tanta profundidad y decisivo influjo el Eximio doctor Francisco Suárez, quien tal vez como ninguno de los hombres de ciencia sagrada de nuestro Renacimiento teológico acertó a sublimar los adelantos científicos de aquel instante cultural haciéndoles servir a la causa sagrada de Dios y de su Iglesia.

No es justo olvidar en ese latido de rehabilitación que existe modernamente por la escuela teológica de Salamanca, que aunque con medio siglo de existencia, la fundación sabia de Cisneros de Alcalá se había acreditado tan hondamente en España que llegó a representar para las aulas de la ciudad del Tormes una competencia seria escolar y de grave preocupación. La rivalidad brotó incontenible pronto, produciéndose aquella gloriosa pugna por atraer a sus cátedras respectivas los maestros más insignes de nuestra patria, hasta que Salamanca, orientando definitivamente la Teología hacia los problemas jurídicos morales que presentaba la vida complicada de la época, acabó por acaparar la atención y la modernidad, haciendo pasar a segundo término a la Universidad de Alcalá. Pero esto no advino hasta los últimos decenios del siglo XVI.

Los años que van desde 1545 a 1564, en que se desarrollan las tres convocatorias del tridentino, son de una proliferación científica tan insigne para Alcalá que al tratarse en la última etapa conciliar de recortar los privilegios de las iglesias colegiales universitarias, los teólogos alcalaínos hicieron prosperar todas sus exenciones fundacionales, lo que no logró Salamanca, y esto gracias al número y prestancia de los asistentes al sínodo: "A vuestros ojos tenéis—decía Laínez a los Padres, y

lo repitieron D. Pedro de Mendoza y el Obispo de León, Cuesta, sin contradecirles la oposición salmantina—, a vuestros ojos están tantos y tan doctos alumnos de aquella alma máter que hacen buena con su ciencia y con su vida la institución, sus métodos y su reglamento"[9].

Es también cierto que en Alcalá, por obra de los estatutos se montó la enseñanza con un criterio más amplio y juvenil dando entrada con el humanismo al cultivo inteligente del griego y del hebrero y a cuantos saberes florecían entonces en Europa. Hubo cátedras de todas las tendencias, las vías, como entonces las llamaban, sin desechar ninguna orientación, incluso la de un nominalismo discreto. Este aliento moderno traía la políglota, y en Alcalá aprendió Fray Luis de León, como todos los buenos alcalaínos, Castro, Vega, Salmerón, Arias Montano, Mariana y Laínez, aquella amplia visión de los problemas de la Vulgata, minimizados lastimosamente por Báñez, Medina, Juan de Santo Tomás, Basilio Ponce y León de Castro, enfrente de la comprensiva y ancha latitud pretendida por nuestro gran lírico de Cuenca, hoy canonizada ya por la misma conducta práctica de la Iglesia.

Todo este complejo de novedad se tradujo en la Teología y en el derecho de Alcalá, y fuera por convicción o por resentimiento contra Salamanca, las direcciones científicas marcharon por otros cauces no tan tradicionales ni estáticos como los seguidos a orillas del Tormes. Las causas no son para una crítica en este momento, que, llevada históricamente, nos haría tal vez desembocar en un juicio algo deprimente para la Universidad de entonces, no tan gloriosa como se escribe, y amenazada de colapso doctrinal, que conjuró la Compañía de Jesús con sus enseñanzas y métodos escolares. Y esto sólo a modo de insinuación momentánea, porque la prueba sería larga, pero muy aleccionadora.

Estas afirmaciones sobre Alcalá no son exclusivas, y resultaría muy poco histórico olvidarse en esta fuerte reacción crítica, trasplantada a las ciencias eclesiásticas, del magnífico y resuelto empujón que en él representó la ciencia de Nebrija[10]. Pero Alcalá y Salamanca, cada cual con su fisonomía peculiar, coincidentes siempre en los procedimientos científicos modernos, levantaron nuestra cultura a cimas no logradas, y heredero feliz de sus métodos y de sus resultados en Filosofía, Teología y Derecho fué el hombre modesto cuyo nacimiento cuatro veces secular celebramos este año, y que se llama Francisco Suárez.

F. Cereceda, S. I.

---

9 Véase "Razón y Fe" (Madrid, 1945), p. 503-519, mi trabajo, *La exención universitaria de Alcalá en el Concilio de Trento.*

10 Léase "Razón y Fe", t. 133 (1946), p. 275-290, mi estudio, *Dos proyectos de "Instituto Bíblico" en España durante el siglo XVI,* donde se recogen todos los intentos y esfuerzos de Nebrija y de los humanistas restantes españoles por introducir en el estudio de las ciencias sagradas los nuevos métodos filológicos y científicos del Renacimiento.

Biografía de Francisco Suárez, obra del P. Raúl de Scorraille, S. I.

La preciosa biografía del P. Francisco Suárez, por el Padre Raúl de Scorraille, S. I.[1], sobresale de un modo eminente sobre todas las demás publicadas hasta la actualidad. Su primera edición en el original francés vió la luz pública en 1912-1913, y la traducción castellana, avalorada con el ímprobo trabajo de restitución a su texto original de las fuentes españolas reproducidas, apareció en 1917, con ocasión del tercer centenario de la muerte del P. Suárez. Bien merece, pues, que hagamos resaltar su valor extraordinario, al recurrir este año el cuarto centenario de su nacimiento.

A ello es acreedora esta obra por sus méritos especialísimos e indiscutibles. Como su mayor elogio, diremos que es digna del Doctor Eximio, en ella biografiado. Efectivamente, para una figura como la del P. Francisco Suárez, se echaba de menos una obra suficientemente amplia, que tratara con la competencia que exigen la historiografía y la crítica moderna el desarrollo completo de todas sus actividades. Así lo exigía la personalidad prominente de Suárez, que no ha perdido nada de su actualidad en las innumerables y profundas obras que nos legó, como tampoco en el influjo que desde los años de su profesorado en Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra ejerció en la filosofía y teología de toda Europa. Dadas las exigencias de los tiempos modernos en esa clase de obras, y teniendo presente la multitud de problemas y los asuntos delicadísimos en que intervino, o fué parte principalísima el Padre Suárez, era bien difícil y espinosa tan vasta e importante empresa.

Pues bien, el P. de Scorraille tiene el incomparable mérito de haberla emprendido con arrestos de gran investigador, y, lo

---

1 Scorraille, Raúl de, *François Suárez, de la Compagnie de Jésus. D'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 vol. París, 1912-1913.

— *Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús. Según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos. Traducción castellana de* Pablo Hernández, S. J. 2 vol. Barcelona, 1917.

que es más estimable, de haberle dado cima con el éxito rotundo que le ha reconocido universalmente la crítica. La biografía del P. Suárez, compuesta por el P. de Scorraille, por su amplitud y competencia en el desarrollo de su tema, responde dignamente a la personalidad del Doctor Eximio, y a los requisitos de las ciencias modernas. ¡Ojalá pudiéramos decir lo mismo de otros hombres eminentes de nuestro Siglo de Oro, que todavía esperan un biógrafo que tome sobre sí el ingrato trabajo de investigar archivos y bibliotecas hasta llegar a un resultado semejante al del P. de Scorraille![2].

Por esto, al recurrir este año 1948 el IV centenario de la muerte del P. Suárez, señalamos con satisfacción esta obra como la más a propósito para conocer al gran filósofo y teólogo de la Compañía de Jesús. Quien quiera formarse una idea completa sobre toda la actividad de este hombre incansable y hacerse cargo, dentro del marco de su tiempo, de su intervención en los grandes problemas científicos de la época, hallará en la obra del P. de Scorraille la más segura y competente orientación. Las biografías anteriores, además de ser menos amplias y exhaustivas, le dejarán siempre la inseguridad de cierta falta de crítica o de apasionamiento de escuela. Los trabajos parciales, las aportaciones científicas modernas al estudio de la filosofía y teología suarecianas y los esbozos biográficos de nuestros días, descubrirán sin duda algunos puntos luminosos de la gran figura de Suárez; mas para abarcar en conjunto todo el cielo armonioso y rutilante de su privilegiada inteligencia e incansable actividad, no se hallará ciertamente medio más adecuado que la obra del P. de Scorraille.

Como trabajo histórico, responde perfectamente a los adelantos de la técnica moderna y de la crítica más exigente. Basta ver, ante todo, el caudal de fuentes de primera mano de que dispone. Cítanse en una nota biobibliográfica del principio todas las biografías sobre Suárez escritas hasta nuestros días, observando las características más salientes de las más antiguas redactadas por contemporáneos. En el curso de la obra se nota fácilmente cómo se utilizan los datos de estas biografías, conforme a su valor objetivo y según las exigencias de la crítica.

Pero lo que avalora de un modo especialísimo la exposición del P. de Scorraille, es la documentación abundantísima que utiliza, procedente de archivos y manuscritos inéditos. En el título de la obra se nos dice que está redactada "según las cartas del P. Suárez, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos". En realidad podemos afirmar

---

2 A este grupo de grandes biografías pertenece la que recientemente ha visto la luz pública, dedicada al insigne teólogo, P. Diego Laínez: CERECEDA, FELICIANO, *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo*, 1512-1565. 2 vol. Madrid, 1945.

que no hay exageración ni ponderación indebida en esta observación. Basta hojear rápidamente cualquiera de los dos gruesos volúmenes que comprende la obra, para ver cómo se citan y reproducen constantemente multitud de fragmentos de actas, cartas inéditas y otros documentos inéditos, sacados de los archivos particulares de la Compañía de Jesús. No hay duda que el P. de Scorraille maneja con profusión un arsenal inmenso de documentación de primera mano, que comunica a su trabajo un valor objetivo especialísimo y lo eleva a obra de alta investigación científica.

Y a este propósito conviene ponderar un mérito característico de la traducción española de una obra de esta índole. Al realizarse la traducción era obvio que todos estos textos, citados en traducción francesa, se reprodujeran en su lengua original. Ahora bien, como son de tan variadas procedencias, esto exigía del traductor un trabajo ímprobo, pero absolutamente necesario, y que debía comunicar a la obra española un valor que no posee la francesa, pues reproduce los textos en la lengua original del biografiado y de sus contemporáneos. Pero el traductor se impuso este trabajo, para lo cual le ayudaron eficazmente el mismo autor de la obra, P. de Scorraille, y su colaborador P. Ernesto Rivière. Solamente en los casos en que fué absolutamente imposible conseguir el texto original, o cuando éste no era español, se reproduce en traducción. De este modo puede decirse que la obra española es, en cierto sentido, más original que la francesa, sobre todo teniendo presentes las grandes proporciones que toman los textos españoles originales citados.

A esta primera característica fundamental, de ser obra de alta investigación, que utiliza un arsenal inmenso de documentación original variadísima, la biografía del P. Suárez que reseñamos añade otra no menos importante, que le comunica un valor incomparable: el P. de Scorraille manifiesta una comprensión amplia y profunda de todos los incidentes de la vida de Suárez y los variados problemas en que hubo de intervenir. A un talento nada común, que se manifiesta en la razonada penetración de las cuestiones filosóficas y teológicas, de que fué parte principal su biografiado, el P. de Scorraille añade un criterio amplio y una serenidad histórica nada común al encuadrar los acontecimientos narrados en el marco de la historia eclesiástica y política del tiempo.

Ahora bien, es bien conocida la riqueza de personajes de primera categoría que desarrollaron su actividad en la última parte del siglo XVI y principios del XVII, así como también los importantes acontecimientos que tuvieron lugar en la España imperial de este tiempo, tan íntimamente ligada con el resto de Europa, y de un modo especial con la Santa Sede, con Portugal y los Países Bajos. De ahí se deduce el mérito especialísimo de esta obra, que sabe tener en cuenta tan ricos y variados elementos y circunstancias de personas y de tiempos. En su narración, viva y palpitante, aparece el P. Francisco

Suárez desarrollando su fecunda y variada actividad, en medio de un mundo y de unos hombres que, sin carecer de deficiencias, han dejado tras sí huellas inconfundibles de sus méritos personales, sin confundirse ni desaparecer, antes al contrario, brillando entre todos ellos como brilla una estrella particularmente reluciente en un cielo tachonado de astros de muy diverso esplendor.

* * *

Para poder apreciar esta cualidad de amplia comprensión, que tanto realce comunica a una obra del estilo de la biografía de Suárez, basta hacer un recorrido rapidísimo por los principales asuntos en ella tratados. Solamente la lista de ellos que nos ofrece el índice de ambos volúmenes dice lo suficiente. Mas para apreciarlos mejor, es conveniente fijarnos un poco más en los más interesantes.

Cuatro grandes divisiones establece el autor en su biografía. Suárez como *Estudiante,* como *Profesor,* como *Doctor,* como *Religioso.* No hay duda que, dada la característica de Suárez como gran teólogo y gran escritor escolástico, las dos partes, el Profesor y el Doctor, son las que más se prestan a comunicar a la exposición originalidad y gran estilo. Sin embargo, también a las otras dos comunica el P. de Scorraille una nueva amplitud y vida, que les dan un encanto especial. Al presentarnos el desarrollo del P. Suárez durante los años de su escolasticado, nos da una descripción acabada sobre el estado de los estudios escolásticos en el siglo XVI, y particularmente sobre el florecimiento de los mismos en las grandes Universidades españolas. Más aún: el autor nos hace asistir a los primeros esfuerzos de la Compañía de Jesús en España y a los triunfos resonantes cosechados en sus primeros Colegios.

Algunos títulos de unos pocos asuntos tratados darán una idea aproximada: Las Universidades en España; la Universidad de Salamanca; el Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca; España, patria de la escolástica del siglo XVI; Salamanca, solar de la escolástica en España; Vitoria, reformador de los estudios teológicos en Salamanca; los Jesuítas y la Teología en España y en Salamanca; los profesores de Teología de Suárez. En medio de este ambiente, que hace revivir la España escolástica del siglo XVI, puede seguirse la formación de Suárez, el maravilloso despertamiento de sus talentos y su actividad personal hasta llegar al Acto mayor que tuvo en la Universidad, que mostraba claramente su portentoso adelanto y su talento extraordinario.

Suárez como Profesor y como Doctor constituyen evidentemente el nervio de toda la obra del P. de Scorraille. Ambas cosas llenaron por completo la vida de Suárez desde el año 1571 hasta 1617, en que murió. Como Profesor, después de lo que podemos designar como aprendizaje en Segovia, Avila y

Valladolid, inicia en 1580, contando treinta y dos años de edad, una carrera de enseñanza que llena toda su vida. La Compañía de Jesús, conociendo bien sus talentos, lo coloca en sus principales cátedras: en el Colegio Romano, desde 1580 a 1585; en Alcalá, desde 1585 a 1593, al lado de su digno colega y rival P. Gabriel Vázquez; en Salamanca, desde 1593 a 1597; en Coimbra, desde 1597 a 1615.

Podríamos decir que Suárez es el profesor por antonomasia. Así aparece en la forma más viva y de la manera más amplia y competente en la exposición del P. de Scorraille. Precisamente en esta materia es donde más campean las dotes características de esta obra, su competencia crítica y documental, y su amplitud de criterio y comprensión grandiosa. Seguimos, con interés siempre creciente, el desarrollo de la actividad de Suárez, y a su paso por los diferentes Colegios y Universidades vamos conociendo a algunos de los grandes escritores de su tiempo y nos informamos con el criterio más amplio y seguro de los problemas más importantes de que Suárez fué parte principal, o en que intervino eficazmente. Sólo indicaré algunos: En torno al Colegio Romano, de cuya importancia se nos habla ampliamente, conocemos al gran Mecenas de la Compañía de Jesús, Gregorio XIII, a algunos de sus alumnos más célebres, en particular Leonardo Lesio, S. I.; el problema del *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús y la intervención que en él tuvo el P. Suárez.

El profesorado de Suárez en Alcalá ofrece ocasión al P. de Scorraille para tratar de asuntos importantísimos. Como entonces comenzaba Suárez su actividad docente en las grandes Universidades españolas, nos traza de mano maestra un cuadro de conjunto de las dificultades doctrinales de la Compañía en España en este tiempo; expone cómo es combatida su doctrina, después de haberlo sido su Instituto; deshace el cargo de no seguir a Santo Tomás; da a conocer su situación difícil frente a la Inquisición, a Felipe II, al Papa Clemente VIII y a otras Ordenes religiosas. Luego habla de la Universidad de Alcalá, y como en ella sacó el P. Suárez sus primeras obras, que dieron ocasión a grandes discusiones, asistimos a su desarrollo con el más vivo interés. Como incidente particular se nos ofrece una exposición magistral sobre la rivalidad del insigne teólogo P. Gabriel Vázquez con el Padre Francisco Suárez.

Con la estancia y profesorado de Suárez en Salamanca (1593-97) va en aumento el interés de la exposición del P. de Scorraille. Es el tiempo de la madurez del gran profesor. Aparecen algunas de sus grandes obras, que debían darle un nombre mundial: *De Sacramentis* (1.°) y las *Disputationes Metaphysicae*. El mismo Felipe II se interesa por Suárez y pone todo el peso de su autoridad para llevarlo a la Cátedra de Prima de Coimbra, y al fin vence su resistencia. El libro III, dedicado a la intervención de Suárez en la gran controversia "de Auxiliis", que se inicia durante su estancia en Salaman-

ca, constituye uno de los mayores aciertos del P. de Scorraille. La solidez de la documentación que aporta el autor a esta célebre controversia, la serenidad de su exposición y la amplitud y comprensión de su criterio lo ponen a la cabeza de los que modernamente han tratado a fondo tan delicado asunto, como son Astrain[3] y Pástor[4]. Los apéndices II al V son la mejor prueba de la abundancia de obras manuscritas consultadas para la redacción de este libro.

El largo período del profesorado de Suárez en Coimbra (1597-1615) constituye indudablemente el cenit de su vida. Lo mismo podríamos afirmar de la obra del P. de Scorraille. La exposición inicial sobre la Universidad de Coimbra y sobre la significación de los Jesuítas en la misma, abre, por su interés creciente, una narración, que se va haciendo cada vez más amplia y trascendental. Allí publica nuevas obras de gran interés, como son: *De Censuris,* con cuya ocasión se desencadena una de las grandes controversias, en que, como parte principal, intervino Suárez. Esto tuvo lugar al ser condenada su opinión sobre la confesión a distancia. El capítulo dedicado a esta controversia es uno de los que acreditan mejor la competencia del P. de Scorraille, así como también pone de manifiesto la inteligencia y virtud de Suárez.

Este conflicto con la Santa Sede no sólo no disminuye en nada, sino que más bien aumenta el prestigio de Suárez. La más evidente prueba de ello es la fecundidad desarrollada por él durante los años siguientes, y de un modo especial, el título de "Doctor Eximio y Piadoso", que Paulo V le dedica. Los tratados *De Inmunitate ecclesiastica; De Virtute et Statu Religionis,* y en particular *De Instituto Societatis Iesu,* dieron un nuevo realce a su fama. Pero lo que acabó de elevarlo a la cumbre del prestigio universal fué la gran obra *De legibus,* que coloca a Suárez al lado de los más insignes tratadistas de Derecho.

Los dos capítulos que cierran este período del profesorado del P. Suárez son verdaderamente magistrales. La controversia en torno al libro *Defensio fidei,* publicado por Suárez en 1613, contra la apología de Jacobo de Inglaterra sobre el juramento de fidelidad, llegó a tomar proporciones gigantescas. Como en ella se tratan cuestiones tan fundamentales como el origen del poder civil, Europa entera se puso en conmoción. El P. de Scorraille nos hace asistir con verdadera emoción al desarrollo de estos hechos, que terminaron con el triunfo más completo de Suárez. Este triunfo queda completado con la magnífica exposición del capítulo sobre los dos últimos años

---

3 ASTRAIN, ANTONIO, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* Vol. IV, p. 115s.

4 PASTOR, LUDWIG VON, *Geschichte der Päpste,* vol. XI, p. 613s; vol. XII, p. 163s. Traducción castellana: vol. XXIV, p. 159s.; vol. XXV, 181s.

de la vida de Suárez, "el profesor jubilado y el teólogo consultor".

Como trabajo de síntesis magistral debemos designar los dos capítulos del libro VI, en que el P. de Scorraille nos propone a Suárez como *Doctor,* según aparece en las obras que de él se nos han conservado. En el desarrollo de sus actividades como profesor se ha visto ya la fecundidad productora de su talento, por las diversas obras que fueron apareciendo. Pero aquí hace el autor un recuento de todas ellas, añadiendo interesantes noticias sobre la publicación de las muchas obras que él dejó inéditas y sobre las que hoy día existen todavía sin publicar.

Este esbozo general sobre el inmenso tesoro de la producción de Suárez forma la base para el último capítulo, verdadero broche de oro de toda la obra, en que se procura valorar debidamente su doctrina. Con gran profusión de datos, se patentiza el doctorado que de hecho adquirió Suárez por su doctrina y su aceptación inmediata en la Compañía y fuera de ella. Con una rápida hojeada histórica, el P. de Scorraille nos hace asistir al ingreso triunfal de esa misma doctrina en las Universidades, donde llegan a fundarse cátedras de Suárez, y nos describe el influjo constante que ha seguido ejerciendo y el prestigio de que ha gozado, aun entre los protestantes. Con lo cual se llega a la conclusión de que Suárez fué justamente apellidado *Doctor Eximio.* Así quedan bien patentizadas las tres dotes de su ingenio: Universalidad y fecundidad; penetración y comprensión; ortodoxia y sensatez de juicio. Contra todas las impugnaciones de no seguir a Sto. Tomás, Suárez es, por su educación y por su doctrina, uno de los mayores discípulos del Doctor Angélico, y justamente ha sido tomado por la Compañía de Jesús como modelo de la fidelidad en el seguimiento de Sto. Tomás.

El libro V, *Suárez religioso,* es un bello complemento de la imagen de conjunto que el autor nos ofrece del P. Suárez. En una exposición llena de objetividad, de abundancia de datos históricos, de animación y entusiasmo, el P. de Scorraille nos presenta al santo religioso con el particular atractivo que su ciencia y universal prestigio comunicaban a su acrisolada virtud. En estas interesantes páginas podemos ver preciosamente hermanadas la ciencia y la santidad de Suárez; la armonía entre el teólogo y el religioso, su profunda humildad y esfuerzos constantes en huir las honras; su espíritu de penitencia, pureza angelical, amor de Dios y estima de la oración, a la que acompañaban favores místicos de El recibidos; finalmente, todo un conjunto de virtudes, que hacen de Suárez un hombre de Dios, un santo.

Así se pudo ver de un modo especial en los últimos años de su vida, y sobre todo en la serenidad y suavidad de su muerte. El sentimiento universal manifestado después de ella y la veneración de que fué objeto por parte de los que lo conocieron, justifican el apelativo que el Papa le dió de *Doctor*

Piadoso, que resume la ejemplaridad y santidad de su vida. Las preciosas páginas que a esta materia dedica el P. de Scorraille pertenecen a lo más escogido de su obra.

Terminaremos afirmando de nuevo que la biografía del P. Suárez por el P. Raúl de Scorraille es la obra más recomendable para formarse un concepto acabado del Doctor Eximio, P. Francisco Suárez, y que por otra parte responde perfectamente a las exigencias de la crítica e investigación modernas. En toda ella se mantiene un estilo sobrio, objetivo y propio de la alta investigación de nuestros días; el interés es constantemente sostenido por medio de la abundancia de documentación, por la visión clara de los acontecimientos que sirven de marco a los hechos relatados y por la riqueza misma de la personalidad biografiada.

Algunos asuntos, como las controversias sobre la cuestión "de auxiliis", sobre la confesión a distancia y sobre el libro *Defensio fidei,* o refutación de los errores anglicanos, están expuestos con una maestría y competencia tan extraordinaria, que hacen de dichos capítulos obras maestras de la ciencia histórica.

BERNARDINO LLORCA, S. J.

Menciones elogiosas de Suárez en recientes Mensajes y Alocuciones de Pío XII

Merecen señalarse aquí los elogios recientes del Papa al Doctor Eximio y Piadoso, en sus recientes mensajes, alocuciones y discursos, unas veces apoyando sus razonamientos en párrafos enteros de Suárez, y otras mencionándole con gran encomio entre los primeros representantes de la "Filosofía perenne", o entre los que llevaron a la perfección los principios del Derecho internacional.

Corría a su ocaso el año de gracia de 1511. Cuba, que había visto consagrado su suelo al ofrecerse por primera vez el Santo Sacrificio en el segundo viaje del Gran Almirante, iba a contar ahora con la primera población estable en Baracoa, y cuando Diego Velázquez quiso ponerle un nombre, la llamó de Nuestra Señora de la Asunción. Hoy, a la vuelta de los siglos, los hijos de Cuba piden, henchida el alma de júbilo, la definición dogmática del Misterio, porque piensan, sin duda, con el que con razón ha sido llamado Doctor Eximio, *que "hoc privilegium... ad gloriam Dei spectat, Christique Domini; et dignitatem Virginis, summamque innocentiam, puritatem et caritatem maxime decet", que este privilegio... mira a la gloria de Dios y de Jesucristo Nuestro Señor, y sumamente conviene con la altísima dignidad, inocencia, pureza y caridad de la Virgen* (SUÁREZ, *Opera Omnia,* París, 1866, t. 19, p. 318).

(Mensaje radiofónico de Pío XII al Congreso Eucarístico Nacional de La Habana, pronunciado el 23 de febrero de 1947: AAS 39 (1947) 92-93.)

* * *

Sin duda que la sana doctrina del derecho natural, cual lo habían enseñado en el seno de la Iglesia los representantes de

la "filosofía perenne" y había llegado a su cumbre en las obras de un Tomás de Aquino y de un Suárez, *habría podido tener una fecunda eficacia sobre los estudios del Derecho romano".*

(Alocución de Pío XII a los fieles que acudieron a Roma para la beatificación de Contardo Ferrini, el 14 de abril de 1947: AAS 39 (1947) 345.)

* * *

El pueblo argentino, como todos los pueblos cristianos, sabe—y vuestro Congreso actual os lo ha repetido—que el culto a la Madre de Dios, por Ella misma profetizado cuando anunció: "Beatam me dicent omnes generationes" (Luc. 1, 48), *es un elemento fundamental en la vida cristiana.*

Efectivamente, ¿quién de los que por este mundo pasamos cargados con el peso de tantas debilidades y expuestos a tantos peligros, no tendrá necesidad de ayuda? Pues oíd al Doctor Eximio, *que os dice: "Tenemos a la Virgen abogada universal para todo, porque es más poderosa en cualquier necesidad que los demás Santos en las particulares"* (SUÁREZ, In. III, disp. XXIII, sect. III, n. 5, ed. París, tom. 19, 1869, p. 336 b: AAS 39 (1947) 628).

(Mensaje radiofónico de Pío XII a los fieles reunidos en el Congreso Mariano argentino de Luján, el 12 de octubre de 1947.)

* * *

Fueron meritos—Nos alegramos de proclamarlo—que superan los límites de la isla y del siglo en que tuvieron lugar, puesto que de ellos, efectivamente brotaron los principios del Derecho Internacional, enseñados poco después en Salamanca por Fray Francisco de Vitoria, y perfeccionados al fin del siglo en Coimbra y Roma—antes de que pasaran a Hugo Grocio—por el Doctor Eximio Francisco Suárez *y por el Doctor de la Iglesia San Roberto Belarmino.*

(Discurso de Pío XII pronunciado el 8 de enero de 1948, al recibir las credenciales del embajador y ministro plenipotenciario de la República de Santo Domingo, Roberto Despradel: AAS 40 (1948) 74.)

Bibliografía suareziana

(Desde 1917 a 1947)

1.ª parte: BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS GENERALES SOBRE SU DOCTRINA

AGUSTÍ, A., *Suárez y Santo Tomás de Aquino*: IICl 11 (1917), 302-304.

El Doctor Eximio en sus discursos es un satélite del Angélico, ya que en sus investigaciones científicas se mueve alrededor del Sol de Aquino. El aprecio de Suárez por Santo Tomás, manifestado por sus mismas palabras, en especial en el *Tratado de Gracia*, no quedó encerrado en el esfera del orden especulativo, sino que fué muy práctico, y tan vivo que le convirtió en discípulo suyo y en seguidor generalmente de sus doctrinas. Así lo aseguran el Dr. Anselmo Herranz y Estallés el esclarecido discípulo del Cardenal Ceferino González, D. Alejandro Pidal y Mon. De parecer idéntico es el eminente bibliógafo D. Marcelino Menéndez y Pelayo. Por los veintiséis grandes volúmenes de Suárez corren como aguas puras y cristalinas las enseñanzas del Angel de las Escuelas, y por ellos se hallan esparcidas las doctrinas del Santo Doctor como aparecen en noche serena las estrellas en el firmamento.

Suárez es un verdadero comentarista de la *Suma Teológica*. Atestigualo el título que puso a su Obra. Pone además en muchos Tratados el texto íntegro del Santo Doctor y a continuación el comentario correspondiente. Si alguna vez omite la letra de Santo Tomás, sigue con todo el mismo orden de sus cuestiones. En ellas expone simplemente la doctrina del Doctor Angélico, y cuando ésta se presenta entre sombras y oscuridades, entonces indaga, estudia, determina su mente. Pertenece Suárez, no al vulgo, sino a la aristocracia de los comentadores de Santo Tomás. Al señalar la mente del Angel de las Escuelas no se contenta con hacerlo simplemente, sino que expone también las razones fuertes y sólidas que a ello le mueven.

Acaba diciendo que pueden aplicarse a Suárez aquellas palabras de los Proverbios: "Los hijos son la corona de los padres, como son a su vez los padres la gloria de los hijos".

J. M.ª FONDEVILA.

BROUQUILLARD, R., *Suárez. La Théologie Practique*: DTC col. 2691-2728.

Bajo este título impreciso se comprende un amplio estudio de Suárez en sus obras morales, jurídicas, canónicas, políticas, ascéticas y otras ramas que rebasan el campo de la especulación teológica. Todas fueron para Suárez "teología". Y en toda su obra práctica fué discípulo de Santo Tomás; asimila los avances posteriores a su maestro y con personalidad muy destacada sabe completarle, pero nunca se puede hablar de un suarezianismo moral y jurídico.

Su método analítico e histórico, y en materia tan compleja como la moral, puede crearnos el riesgo de no comprenderle; pero superada con algún esfuerzo esta dificultad, admiramos la riqueza de sus perspectivas, y en medio de sus razonamientos, más abundantes que difusos, tropezamos con fórmulas afortunadas que dominan la cuestión y nos demuestran que no le faltó talento sintético.

El cuerpo del artículo está consagrado a reseñar la posición de Suárez en cada una de las cuestiones fundamentales de moral general y especial, teología ascética, jurídica, canónica y política, aduciendo las citas de los capítulos que consagró en sus distintas obras a cada uno de los problemas.

Pero su reseña es mucho más especializada en el apartado que titula "Teología política", por ser, a juicio del autor, la obra más personal y original de Suárez en su teología práctica. Partiendo de Santo Tomás, de quien también aquí es discípulo, y aprovechando las aportaciones recientes de Vitoria y sus discípulos, Suárez examina y resuelve los nuevos problemas. Esta síntesis pareció a unos incoherente, a otros tendiente hacia un contractualismo roussoniano; algunos le han encontrado cargada de voluntarismo subjetivo, opuesto al intelectualismo objetivo y realista de Santo Tomás.

En la formación de la sociedad Suárez ve algo más que un acervo de familias a las que alcanza la "potestas dominativa"; ve algún lazo jurídico especial, un contrato o "consensus", a veces implícito. La sociedad política de Suárez podría llamarse, no "contractual". sino "consensual". Esa sociedad—persona fingida, persona moral, cuerpo místico—ocupa en Suárez, según la tradición tomista y católica, una posición intermedia entre el organicismo integral absorbente de Aristóteles y de algunos contemporáneos nuestros, y el individualismo radical del liberalismo moderno. En el origen de la autoridad hay una democracia hipotética, pero esa democracia no la concibe como realizándose por necesidad y perpetuándose en la práctica. El gobierno monárquico de carácter absoluto le parece el más natural y el mejor y, una vez que la autoridad ha sido confiada al rey, le es inauferible, salvo caso de tiranía o de anarquía social. Cristalizada en una forma concreta esa sociedad, no se puede alterar su forma sino por mutuo acuerdo—de autoridad y súbditos—o bajo el imperio de urgencias inaplazables.

El bien común y la justicia, que es el fin de la sociedad, señala los límites internos de la autoridad política; los límites externos los dan el poder indirecto de la Iglesia y los imperativos del "ius gentium" y de la sociedad de naciones.

En todo este conjunto de elaboración doctrinal, la personalidad de Suárez destaca, más que por su eficiencia en plasmar nuevos elementos—los recibió de la tradición tomista—, por el acento tan moderno que ha impreso a la discusión de los problemas.

La última sección está consagrada a estudiar el influjo de la Teología práctica de Suárez en el desarrollo posterior de las ciencias que él abarcó con esa designación tan genérica.

El presente estudio, basado en el conocimiento directo de sus fuentes, es de grande utilidad para el que quiera conocer la obra de Suárez o alguno de sus aspectos y doctrinas características.

FRANCISCO ARMENTIA, S. J.

CAYRÉ, F., *Patrologie*, 2 (1933), l. 4. prt. 2, c. 6: *François Suarez*, p. 773-84.

La monografía, que dedica al Doctor Eximio, consta de tres partes; 1.ª Biografía, 2.ª su Filosofía, 3.ª su Teología.

De su *biografía* se mencionan escuetamnte los datos más salientes de su vida científica, indicando la ocasión en que compuso algunas de sus obras principales. Recuerda las molestias que en Alcalá le causó su rival

Vázquez, la contribución de Suárez, con sus opúsculos, a la controversia *de auxiliis*, la conmoción producida por su obra *Defensio fidei*, y el prestigio que le merecieron sobre todo sus obras *de Deo*, *de Religione* y *de Legibus*. Paulo V, el 2 de octubre de 1607, le dirigió un Breve elogioso, en el que le calificó de "Doctor eximius et pius". En ocasiones, la persecución purificó su alma de excelente religioso, que consagró toda su vida a la investigación y defensa de la verdad, buscándola sinceramente, no menos que con la cabeza, con el corazón, y justificando así el merecido título de *Doctor Piadoso*.

En *Filosofía* caracteriza a Suárez guiado sobre todo por el juicio, no absoluto e independiente, sino relativo y supeditado al Tomismo, de Mahieu. Con todo, reconoce que Suárez ha ejercido un profundo influjo en el pensamiento católico, con su *vía media* entre Santo Tomás y Escoto, logrando construir un sistema nuevo, coherente y dotado de la unidad y grandeza que aprecian los que le estudian con simpatía. Advierte que su vigorosa personalidad y potente originalidad se descubre sobre todo en los puntos en que se separa del Tomismo, como son, su doctrina de los modos y de la distinción modal, su negación de la real distinción entre la esencia y la existencia creadas, su teoría sobre la analogía de atribución intrínseca, sus nociones de accidente, subsistencia y otras.

En *Teología* dice que ha seguido el orden de la *Suma* de Santo Tomás, que ha expuesto casi todos sus tratados, y que, en general, es un eco fiel del Doctor Angélico. No sólo le caracteriza por el más insigne teólogo de la Compañía de Jesús, sino que además afirma, que "por su influjo, no menos que por la extensión de su obra, Suárez es sin duda el primer teólogo de los tiempos modernos". Atribuye su éxito indiscutible sobre todo a las cualidades excepcionales de su obra y a su oportunidad, a su erudición hermanada con la originalidad y profundidad del pensamiento, y en parte también a su eclecticismo.

La teología de Suárez ofrece ingeniosas sugerencias y abre nuevas rutas al espíritu investigador. Entre los puntos tratados con originalidad por el Doctor Eximio, se mencionan las pruebas de la existencia de Dios, la división en tres categorías de los divinos atributos, el congruísmo creado dentro del marco molinista, los reflejos de su doctrina sobre la causa instrumental y los accidentes en su teología sacramentaria, el motivo de la Encarnación, la explicación de la unión hipostática, de la ciencia y de la libertad de Cristo.

Defendió victoriosamente el dogma de la Inmaculada, no menos que la naturaleza, propiedades y derechos de la Iglesia. Sus tratados *de Legibus* y *de Religione*, "unos de los más extensos y penetrantes que existen", han valido a Suárez el dictado de insigne, no sólo como canonista y moralista, sino también como teólogo de la espiritualidad. Esos tratados descubren además "el alma del Doctor *Piadoso* que fué Suárez". Reconoce que el Eximio ha gozado de un prestigio sin igual, a causa sobre todo de que "su obra escrita es una de las más considerables de la literatura cristiana".

J. Salaverri, S. I.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (1928-31).

En esta enciclopedia racionalista se destaca frecuentemente la personalidad científica del Eximio Suárez, sobre todo en los apartados dedicados a los temas siguientes: *Gegenreformation, Jesuitenorden, Lessius, Molina, Neuscholastik, Paul V, de Ponte, Revolution, Theologie, Würzburg.*

Se menciona la eficacia científica de Suárez en contra del Protestan-

tismo (2,931), su alto valor como moralista al lado de Laymann y Busembaum (3,108), su influjo en su discípulo Lessio, que tomó de su maestro la teoría del Congruísmo (3,1595), su papel de mediador entre el Tomismo y el Molinismo puro con la teoría de la predestinación "ante praevisa merita" (4,152), su misión de mantener en alto, en contra del Protestantismo, la antorcha de la verdad católica, encendida en Salamanca por el Tomismo renovado de Vitoria, Cano, Báñez y Medina (4,1015). Además se presenta a Suárez como principal mantenedor de la tesis del poder Papal para eximir en ciertos casos a los ciudadanos de la obligación jurada de fidelidad al Rey, y de la doctrina de que en caso de tiranía la autoridad soberana revierte al pueblo, al cuerpo social, o sea, al "corpus politicum mysticum" (4,1342.2006). Se anota el hecho histórico de que en la Facultad teológica de la Universidad de Würzburg los autores dominantes en el siglo XVII y XVIII eran Santo Tomás, Suárez y Sánchez (5,2034). Finalmente, se afirma, que como los Dominicos a Santo Tomás, los Agustinos a Egidio y los Franciscanos a Escoto, de la misma manera los Jesuítas han intentado más tarde elevar a Suárez y Molina a la categoría de Teólogos de su Orden (5,1127).

J. Salaverri, S. I.

Dumont, P., *Suárez, Théologie dogmatique*: DTC Col. 2649-2691.

I. *Caracteres generales.*—El P. Dumont en este artículo, al mismo tiempo que nos dibuja la fisonomía teológica de Suárez, nos hace un resumen de su aportamiento nuevo a la ciencia teológica: moderno en la exposición, fiel y original en la interpretación de Santo Tomás, y un ecléctico que asimila prudentemente.

He aquí su aportación teológica en algunos puntos más importantes.

II. *Trinidad.*—La subsistencia es más que una negación, y son perfecciones positivas las relaciones trinitarias.

III. *Encarnación.*—a) Causas de la encarnación: El genio de Suárez hermana en síntesis maravillosa las tendencias opuestas de la teleología de la encarnación: en el orden intencional el fin es la suma manifestación de la gloria de Dios, en el de la ejecución, la reparación del pecado. Y aun concediendo que la redención fuera motivo suficiente, Suárez admite que, aun sin ella, Cristo se hubiera encarnado.

b) El misterio de la unión hipostática: su doctrina original de los modos le permite dar una solución fácil a este problema: un modo sustancial une al Verbo con la naturaleza humana.

IV. *Estado de inocencia.*—Una providencia extraordinaria quitaba a Adán aun las más pequeñas ocasiones de pecado venial; sin embargo, él con el mal uso de su libertad, pudo frustrar los planes de Dios. Y este estado de justicia original del primer hombre está constituído, si no esencial, al menos principalmente, por la gracia santificante.

V. *Lo sobrenatural.*—La potencia obediencial es algo positivo que se confunde con la naturaleza de su sujeto.

La pasiva no es una mera no resistencia a la acción divina, sino una aptitud positiva radicada en sus propiedades físicas. Tampoco se ve repugnancia en que nuestras facultades espirituales bajo un concurso especial de Dios puedan producir actos sobrenaturales: he aquí la potencia obediencial activa para el teólogo salmantino.

VI. *La justificación.*—La elevación de la contrición al orden sobrenatural, no es debida a la gracia santificante, a quien precede, sino a un concurso especial de Dios (he aquí la fecundidad de su teoría sobre la potencia obediencial activa).

La gracia santificante no expulsa al pecado en virtud de un efecto formal suyo. Podrían por lo tanto coexistir.

Los actos remisos, en contra de la opinión de Báñez, aumentan la caridad y el derecho a la gloria, a medida que se practican.

VII. *Economía de la retribución del mérito.*—Es una función no de un atributo cualquiera de Dios, como quieren Vázquez y otros, sino de su justicia: la cual será conmutativa al dar a cada acto la gracia a que El se ha obligado; distributiva, al dar esta misma gracia según la dignidad del sujeto, y legal, porque todo lo da según medida y prudencia.

VIII. *La visión intuitiva.*—Suárez no discute las razones aducidas por los teólogos para probar la imposibilidad de una creatura, creada o creable, que exija la visión beatífica, y prefiere el argumento de Santo Tomás.

En la contemplación de Dios por los bienaventurados es Suárez fiel a las consecuencias de su teoría general sobre el conocimiento, en la que se aparta de la doctrina tomista.

La conciliación entre la libertad y la predestinación de los hombres a esta visión beatífica, la establece Suárez por medio de su teoría de la dirección de los hombres en virtud de la ciencia media. La absoluta gratuidad de la gracia la salva mediante la predestinación "ante praevisa merita" y la libertad por medio de los auxilios ordenados por Dios bajo la dirección de la ciencia media.

IX. *Conclusión.*—Se excusa el P. Dumont de haber dejado de lado una serie de aspectos en Suárez: exégesis, patrística, magisterio.

Suárez no sólo es teólogo, sino también filósofo. Ni es un simple compilador o enciclopedista. Asimila, juzga, sin inclinarse *a priori* ante ninguna autoridad. Pone el problema en el punto en que se encuentra y le da la solución.

Hay que reconocer que su obra es menos brillante que la de otros jefes de escuela, pero no por eso es menos meritoria ni menos fecunda.

F. X. Olazábal, S. J.

Fendt, *Suárez, Franz*: RGG 5 (1931) 866-67.

En esta enciclopedia racionalista se anotan escuetamente los hechos más notables de la vida de Suárez en sus actividades docente y publicitaria. Advierte que por su medio se asociaron los Jesuítas a la renovación tomista española del siglo XVI, por haber sido Suárez discípulo en Salamanca del Dominico Mancio de Corpore Christi.

Afirma el autor que Suárez, a base del Tomismo y Agustinismo, supo construir un sistema doctrinal propio, que hoy se llama Suarismo o eclecticismo suareziano, cuyos actuales continuadores en Alemania son Przywara y Jansen.

Dice que para Suárez el individuo es el objeto inmediato del conocimiento tanto divino como humano. Advierte que en orden a rebatir a los protestantes, el Suarismo ha resultado ser en todo caso más eficaz que el Tomismo puro. Por su parte, Suárez se siente personalmente tan tomista como Cano, Soto y Medina. Modernamente se disputa sobre si Suárez ha sido un crítico perfeccionador del Tomismo, como pretenden sus seguidores, o más bien un deformador de la doctrina de Santo Tomás, como dicen sus impugnadores.

J. Salaverri, S. I.

GALDOS, ROMUALDO, S. I., *Suárez, vulgarizado en el tercer Centenario de su muerte.*—25 de septiembre de 1617-25 de septiembre de 1917.

1.—*Fundamentos teológicos de las grandezas de San José.* (De la obra *De mysteriis vitae Christi,* disputatio 8) Granada, 1917; Bilbao, 1918.

2.—*Llena de gracia.* (De la obra *De mysteriis vitae Christi,* disputatio 18) Bilbao, 1917; Bilbao, 1941.

3.—*Observaciones del P. Suárez acerca del libro de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.* (De la obra *De mysteriis vitae Christi* disputatio 49, sectio 1) Oña. Imprenta privada del Colegio Máximo, 1919.

4.—*Protobiografía del P. Francisco Suárez,* publicada por el P. JUAN FREIRE, S. J. al año de la muerte del Eximio Doctor. Bilbao, 1917.

Basado en una aguda y profunda frase del P. Vieira de que "*en las fiestas de los Santos más vale hablar como ellos que hablar de ellos*", el P. Romualdo Galdos, ante la celebración del III Centenario de la muerte del P. Francisco Suárez (1617-1917), escribía a su vez hace poco más de treinta años: "En las conmemoraciones de los grandes autores y escritores más vale hablar y escribir *com ellos,* que hablar y escribir *de ellos*". Y para hablar y escribir *como ellos,* nada mejor que vulgarizar sus escritos, publicando en lengua vernácula lo que ellos escribieron en latín. Y ante el IV Centenario del nacimiento de Suárez (5 de enero 1548), bien se puede decir que vale más una página auténtica de Suárez que cien páginas modernas laudatorias de su talento y de sus escritos; y sobre todo, valen más un libro o un tratado de Suárez, traducido al español y presentado con la debida modernidad, que artículos y libros, destinados a *cantar* su talento y sus producciones filosóficas y teológicas. Fijándose en éstas el P. Galdos, restringió su actividad de vulgarización suareziana a dos pasajes de especial valor de la magna obra teológica de Suárez, llamada *De mysteriis vitae Christi;* y a un pasaje de su obra no menos magna *De Religione Societatis Iesu*: tomando de la primera un interesantísimo punto de Mariología, *la supereminencia de gracia en la Virgen* (Disputatio 18), y un punto análogo, referente a *la dignidad y santidad de San José* (Disputatio 8). Del libro *De Religione Societatis Iesu* tradujo y publicó *lo referente a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola* (libro IX, cap. V-VII).

Por último, publicó también el P. Galdos la *Protobiografía del P. Francisco Suárez,* escrita en latín por el jesuíta portugués, P. Juan Freire, S. J., en 1618, al año no más de la muerte del biografiado, y publicada por el mismo P. Freire en 1619, en Coimbra, al frente del tomo primero *De gratia,* del P. Suárez.

En un artículo de RazFe (t. 53, p. 307-318), intitulado "*Literatura teológica española*" y firmado por el R. P. Antonio Pérez Goyena, se hace una reseña detallada y sumamente encomiástica de los dos opúsculos suarezianos (mariano y josefino) del P. Galdos. Al primero "jugoso opúsculo de 88 páginas" se dedica el número 4 del artículo, ponderando "su versión... muy fiel y exacta, su lenguaje puro y castizo, sus notas adecuadas" (p. 312-314); el segundo se juzga en el número 6 (316s), volviendo a ponderar "su versión fiel y castiza..., la exactitud y opor-

tunidad de sus notas" y la presentación toda del opúsculo, "técnica y tipográficamente bien editado"[1].

Todas esas cualidades, y con mayor prefección, las posee el opúsculo tercero, "la primera disertación *impresa* que del precioso libro de los Ejercicios de su Fundador conoció la Compañía de Jesús". Si el traductor preparó su original con el mayor esmero y escrupulosidad, la Imprenta privada del Colegio Máximo de Oña supo interpretar magistralmente los deseos y exigencias del P. Galdos, logrando una edición que *técnica y tipográficamente* supera y con mucho la presentación del opúsculo josefino-suareziano, tan encomiásticamente elogiada por el P. Pérez Goyena. En cambio, la presentacion tipográfica de los otros dos opúsculos de vulgarización suareziana, muy a pesar y muy contra la voluntad y los gustos del P. Galdos, resultó bien pobre en el opúsculo mariano y desastrosa en la Protobiografía.

Felizmente nos consta que el P. Galdos está resuelto a resarcir esas deficiencias, haciendo los posibles por ofrecer a los lectores de lengua española una esmerada refundición de sus cuatro opúsculos suarezianos, que sea digna de Suárez y que responda a su diligente trabajo de fiel traductor y de concienzudo y esmerado editor.

R. G.

Getino, L. Alonso, *El Centenario de Suárez*: CiencTom 15 (1917) 381-390.

El articulista quiere fijar la posición de la revista ante el Centenario de Suárez. La define así en uno de los párrafos finales: "Celebremos todos las sabias enseñanzas del doctísimo y piadoso escritor; pero cuidemos de separar de lo que ha de ser vida de nuestra inteligencia aquello en que ha errado Suárez, principalmente lo que la Iglesia nos advierte como opuesto a las enseñanzas fundamentales de Sto. Tomás, que son las suyas propias, y a la vista está cuán distanciado anda S. del angélico Doctor en cuestiones metafísicas, que son base de todas las demás" (p. 390). Para evidenciar este desacuerdo fundamental y moderar entusiasmos incondicionales, presenta un catálogo a doble columna en el que aparecen emparejadas las célebres 24 tesis tomistas y otras tantas antitesis extraídas de las obras de S. "por un eminente profesor de la Comp. de Jesús, cuyo nombre no estamos autorizados para publicar". "Termina recordando diversas vicisitudes de las doctrinas suarezianas, y presentando, como prueba de la fecundidad de S., el catálogo de sus obras, según Scorraille. El comienzo del art. contiene afirmaciones elogiosas para S., "quien se precia de arrimarse a Sto. Tomás..., y tomista se le puede llamar, pues en ningún autor se inspira tanto como en Sto. Tom., y él no llegó a formar escuela".

F. Brandariz

Godo, Pascual, S. J., *Personalidad científica del P. Suárez en el siglo XVI y en la historia del espíritu humano*: Anuario del Colegio de S. José, S. J. Valencia, 3 (1916) 7-25.

El autor pretende demostrar cómo Suárez es sin disputa la primera inteligencia del siglo XVI, y por consiguiente ha de ser colocado entre

1 Un artículo del mismo P. Galdos, publicado en RazFe (t. 50, p. 331-337) con el título "*San José en la concepción teológica del P. Francisco Suárez*, S. J." completa el contenido de su opúsculo josefino-suareziano.

los primeros genios del espíritu humano. Empieza relatando a grandes rasgos la vida del Doctor Eximio. Para enaltecer su obra filosófica aduce un importante testimonio del Cardenal Ceferino González, y con palabras de Adolfo Franck presenta a Suárez como el principal cultivador cristiano de la ciencia del derecho en su época. Luego estudia al teólogo eminente en todos los ramos de esta ciencia: dogmático, asceta y místico, canonista, jurista, principalmente en lo tocante al derecho público e internacional. También aparece la universalidad de Suárez en el método que tuvo en enseñar y exponer la ciencia teológica, acomodado siempre a las necesidades de los tiempos

Vastísima fué también su erudición en todos los órdenes, hasta afirmarse de él que en su memoria cupo cuanto se sabía en su tiempo. Además de la gran extensión, la inteligencia de Suárez poseía en grado eminente la penetración y la comprensión. Grande fué el poder creador de su inteligencia analítica y sintética. El autor presenta después al Doctor Eximio iluminando al mundo con sus numerosas obras, y en sus diversas actuaciones científicas, a la par que recibiendo los plácemes y más cariñosas muestras de aprecio de varios Sumos Pontífices, contemporáneos suyos, y de otras destacadas personalidades. Recorre finalmente algunos de los innumerables encomios y alabanzas que le han venido tributando los hombres más doctos y eminentes en ciencia y en virtud de todos los tiempos, países y condiciones, algunos de los cuales igualan a Suárez con Aristóteles y con los más grandes Doctores que ha tenido la Iglesia.

KOHLER, *Sudrez*: RGG 5 (1913) 981-82.

En la primera edición de esta enciclopedia reacionalista, el autor, después de mencionar las ciudades en que Suárez fué Profesor, lo primero que advierte es que su piedad, a semejanza de la de S. Ignacio de Loyola, culminó en el culto de la Virgen María. Científicamente lo presenta como conservador de la tradición en la adhesión a Aristóteles y Santo Tomás. Advierte que su Metafísica ha servido de texto largos años aun en las mismas Universidades protestantes.

En Teología afirma el autor que la obra de Suárez es muy estimada de los católicos. Afín a Molina en materia de Gracia, sin embargo ha logrado construir una teoría personal, la del Congruismo. Dice que en la explicación del pecado original sigue a Escoto. Advierte que su doctrina sobre la "confessio absentis absenti facta" desagradó a Clemente VIII, y que su tratado "Defensio fidei" provocó viva reacción en Inglaterra y en el Parlamento de París.

J. SALAVERRI, S. I.

LENNERZ, E., *Sudrez*: EIt t. 32, p. 905.

Breve artículo firmado por En(rico) L(ennerz). Contiene:

a) un breve "curriculum vitae", en que enumera las diversas etapas de su profesorado;

b) una caracterización de S. como profesor y teólogo, con rápida exposición de sus procedimientos científicos. Le presenta como creador de un sistema personal, que puede reducirse en sustancia al del Angélico. Explica en particular la posición suareziana en la controversia acerca

de la concordia entre gracia eficaz y libre albedrío, y cierra la semblanza con un juicio general poco determinado acerca de su influjo.

c) la lista de sus obras impresas, con año de aparición, mencionando además las dos ediciones de obras completas.

Para la bibliografía remite a Sommervogel, Scorraille y Grabmann.

F. Brandariz

Mostaza, Miguel, S. J.. *III Centenario del P. Suárez*: SalTer 6 (1917) 762-72

En la sección de Documental dedica el P. Miguel Mostaza un breve artículo al Congreso internacional celebrado en Granada los días 25-29 de septiembre de 1917, con motivo del tercer Centenario de la muerte del P. Suárez.

En el apartado primero se recogen las noticias biográficas más salientes del Doctor Eximio y algunos juicios de los Papas Benedicto XV, León XIII, Benedicto XIV, Alejandro VII y Paulo V, a los que se añaden los de algunos sabios como Bossuet, Grocio, el Cardenal Ceferino González, Menéndez y Pelayo, Karl Werner, Conde y Luque y Adolfo Franck.

Sigue después en el apartado segundo el discurso del Excmo. Señor Don Francisco Ragonesi, Nuncio Apostólico, leído en la sesión del 29 de septiembre del mencionado Congreso.

Finalmente, en el apartado tercero se copia el documento que la junta organizadora del Centenario del P. Suárez, como mandataria del Congreso, eleva a su Santidad y a los gobiernos de las diversas naciones. Este documento contiene las conclusiones del Congreso en sus diversas secciones, apologética, de Derecho internacional y jurídico social en sus tres aspectos, Derecho político, consuetudinario y penal.

S. del Páramo, S. I.

Pérez Goyena, A. S. I., art. *Suárez*: CE 14, 319-320. New-York (1912).

Breve resumen de la vida de Suárez; indicación de sus obras; elogios de Bossuet, Werner, Grocio y Makintosh; clases fundadas con su nombre. Como "Suarismo" dentro del Escolasticismo se señalan trece tesis características de su doctrina, sobre el principio de individuación, la materia pura potencia, el conocimiento del singular material, la distinción entre esencia y existencia, la posible multiplicación intraespecífica de los espíritus puros, el pecado de los ángeles, el fin de la Encarnación del Verbo, la solemnidad del voto, el congruísmo, la compatibilidad de ciencia y fe sobre el mismo objeto, el análisis de la fe, la transubstanciación y el sacrificio eucarístico, la plenitud de gracia de la Virgen.

I. D.

Stegmüller, F., *Suárez*: LTK 9 (1937) 872-74.

En este breve artículo se reseñan con precisión los datos biográficos del Dr. Eximio, relativos a sus estudios en Salamanca y a sus actividades científicas en las cátedras de Segovia, Valladolid, Avila, Roma, Al-

calá, Salamanca y Coimbra. Simultáneamente se da cuenta del orden cronológico en que fué componiendo y publicando sus obras principales de Filosofía, Teología y Derecho.

Menciona brevemente la intervención, sobre todo escrita, de Suárez por medio de sus Opúsculos en la apasionada cuestión *de Auxiliis*, y cita algunos de sus trabajos, compuestos como respuesta a consultas que le dirigían.

Destacando sobre todo el valor de sus tratados *de Metafísica, de Gratia, de Legibus* y *de Religione*, le caracteriza como "führender Theolog der span. Scholastik" y como el más notable de los Teólogos Jesuítas. Alaba su actitud constantemente irénica en las controversias y pondera lo bien que ha sabido hermanar, con la claridad de exposición, una erudición vastísima y una muy profunda especulación. Corona su reseña con una selecta y sobria bibliografía suareziana.

J. Salaverri, S. I.

Teixidor, Luis, S. I., *Suárez y Santo Tomás. Notas críticas*: EstEcl 12 (1933) 75-99. 199-227. 473-502; 13 (1934) 111-154. 262-286; 15 (1936) 67-82. 289-310.

En esta serie de artículos el autor pretende probar la siguiente tesis: "Suárez es un excelente modelo en el seguir a Santo Tomás". Para probarla, escoge algunos puntos de especial interés en teología y en cada uno de ellos va comparando la doctrina del Doctor Angélico con la del Doctor Eximio, con gran profusión de textos analizados. Los puntos elegidos y sus resultados son los siguientes: 1.° La predestinación "ante praevisa merita": aquí no sólo sigue Suárez a Santo Tomás, sino que el seguirle decide su posición. 2.° La coexistencia de fe y ciencia en el mismo entendimiento: quiere seguir al Santo y se separa de él sólo por la evidencia de las razones contrarias y a más no poder. 3.° El concepto de la libertad: sigue paso a paso a Santo Tomás al exigir como punto fundamental la diferencia entre acto libre y acto meramente voluntario. 4.° El concepto de bondad y malicia moral: sigue a Santo Tomás en todos los fundamentos de la moralidad. 5.° Constitutivo esencial de la bienaventuranza: quiere seguir al Santo en todo y se aparta de él sólo en algo accidental. 6.° Concepto de la justicia original: se acomoda al Doctor Angélico no sólo en la doctrina misma, sino muchas veces hasta en la terminología. 7.° Naturaleza de la gracia excitante: también aquí pretende seguir a Santo Tomás.

J. A. de Aldama

Teixidor Aloisius, S. I., *De valore Scholasticismi P. Francisci Suárez hac nostra aetate. Oratio habita in Collegio Maximo Sarrianensi S. Ignatii.* (Barcinone, 1917) 43.

La Iglesia insiste en recomendar la sólida formación de sus ministros en la Teología escolástica. Es, por tanto, suma loa del P. Suárez el ser escolástico en sumo grado. Y en él, en el escolasticismo de Suárez, se aprecian las razones de esta insistencia y se deshacen las prevenciones que desde Descartes se han propalado contra la Escolástica. El escolasticismo de Suárez, en primer lugar, defiende la verdad íntegramente. Este afán de alcanzar la posesión de la verdad innato en el hombre (que el autor presenta en textos de filósofos recientes), lo pro-

cura satisfacer Suárez, siguiendo a Sto. Tomás, con el modo personal de penetrar y desarrollar las verdades ya conocidas. Así lo explica él mismo en su carta al P. Mercuriano. Suárez es el mentís más contundente al prejuicio de que los escolásticos sólo sabían repetir lo que dijo Aristóteles; su método es objetivo y crítico. El valor de este escolasticismo en este respecto lo hace palpable el autor en el caso del modernista Tyrrell, que comenzó su proceso de perdición por el odio a Suárez, aun con pretexto de tomismo. El segundo carácter de Suárez, la claridad, la ilustra el autor en su doctrina sobre la distinción de razón, sobre la infinidad de Dios y en general de su Teología natural, contraponiéndola a la ambigüedad de los autores modernos que se tienen por los más esclarecidos, como Descartes y Leibniz. La comparación con Kant es aplastante para éste; más aún, el fundamento íntimo de la negación criticista de Kant, la dificultad de pasar conceptualmente de lo menos a lo más, con la imperfección consecuente de nuestros conceptos, fué conocido y superado teórica y prácticamente por Suárez. Por último, el escolasticismo de Suárez es absolutamente ajeno a sofismas y juegos de palabras. Es ésta una característica muy acentuada en Suárez. El transmitió así el escolasticismo libre de falsos principios o postulados, aun creándose enemistades, sin caer en manera alguna en escepticismo.

J. M. Dalmau

2.ª parte: SUÁREZ EN EL MARCO DE LA HISTORIA

Azevedo, L. G. de, *O regalismo e a sua evoluçâo em Portugal até o tempo de Francisco Suárez*: Brot 24 (1937) 293-303. 481-498.

Desarrollo de las teorías regalistas en Portugal hasta Suárez. Controversia provocada por la publicación del *Defensio fidei*. Pereira de Castro expuso a Suárez sus *Duvidas;* la respuesta de Suárez quedó manuscrita: no así la obra de Pereira, *Monomachia sobre as Concordias*, y otra posterior, también regalista, *De manu regia*.

J. D.

Beltrán de Heredia, V., *La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia*: CienciTom 11 (1915) 388-408; 12 (1916) 34-48.

De los dos artículos que el P. Heredia dedica al estudio de la enseñanza de Sto. Tomás en la Compañía de Jesús, el primero es una detallada exposición de la legislación que la Compañía ha dado sobre esta materia, y el segundo lo dedica a interpretar cómo se ha puesto en práctica, sobre todo en España, sin duda por tener más a mano la documentación. Como era de esperar, al P. Suárez nos le presenta como el principal promotor de lo que llama invención de opiniones nuevas y contrarias al Doctor Angélico.

Entresaca de los PP. Scorraille y Astráin las quejas que de algunos Superiores suyos y de sus rivales, como el P. Vázquez, iban a los Superiores mayores de Roma, y las amonestaciones que de allá volvían, que recibía el Doctor Eximio con la sumisión propia de su virtud y promesa de acomodarse a ellas.

Cree el P. Heredia que el fundamento de estas quejas, más que en

extremismos de algunos o apasionamientos de otros, hay que buscarle en el mismo Suárez, que a juicio de su defensor el P. Atienza mostraba poco respeto al exterior cuando se le argüía con la autoridad del Santo. Reconoce el P. Heredia que el Padre Suárez en diversas ocasiones hace profesión de su constante predilección por Sto. Tomás, pero asegura no ser tan arraigada que no le impida abandonarle en algunos puntos discutibles o menos conformes con su juicio, conducta que en sí no juzga condenable, de haber guardado en su labor educadora la táctica y prudencia a que estaba obligado.

No silencia el P. Heredia que el P. Aquaviva trató de quitar importancia a los cargos que a Suárez se le hacían, pero lo atribuye a que el General no palpaba de cerca los efectos de este proceder suareziano en la juventud que formaba.

Por fin, como el cargo más grave trae las cinco tesis, sostenidas en Valladolid bajo su dirección, en su mayor parte opuestas a Sto. Tomás, que considera ejemplo subversivo para estudiantes jóvenes, materia tan apta para novedades.

J. ESCUDERO

ELORDUY, E., S. I., *Suárez y la tradición del Pilar*: Doce de octubre (1945) 30-32.

Suárez ve en las apariciones del Pilar una excepción a la ley general de las visiones, en que no se ve a las personas mismas que parecen presentarse (*De angelis,* VI, 21, 23). Además enseña que las fiestas eclesiásticas, monumentos, etc., no pueden ser instituídos sin la aprobación de los hechos en que se fundan (*De relig.,* II, 11, 6), lo que supone una presunción favorable para los mismos, pues se trata de excitar la fe (*De relig.,* II, 9, 3) Otro tanto se debe decir de las imágenes (*De incarnat.,* d. 54, sec. 1, 6) y de los templos, como se deduce del Concilio V de Cartago (*De Euchar.,* d. 81, sec. 1, 5). El testimonio suareziano más solemne sobre el monumento del Pilar es el pasaje *De relig.,* II, 9, 16. Con estas consideraciones adquiere especial fuerza la estrofa de Prudencio sobre la *domus magnorum angelorum,* que sería el templo de las columnas. La objeción del silencio, en siglos tan abundantes en milagros, no le hace mella a Suárez (*De relig.,* II, 9, 6).

E. ELORDUY, S. J.

LLORCA, B., *El P. Suárez y la Inquisición española en 1594*: Greg 17 (1936) 3-52.

En el cuarto centenario de la muerte del P. Luis Molina se intenta publicar algunos documentos, que dan bastante luz sobre la célebre controversia "*de auxiliis*". Entre todos estos documentos tiene capital importancia cierto memorial del P. Suárez, compuesto con la finalidad de proponer un breve resumen de tan controvertida cuestión a cierto miembro del Consejo General de la Inquisición, por nombre Juan de Zúñiga. La especial importancia de este memorial está en que nos pone en perfecto conocimiento del modo de ver y pensar del P. Suárez al comienzo de la controversia. Los demás documentos publicados en este trabajo tratan de cierta especie de proceso que la Inquisición española llevó a cabo sobre el citado memorial y su autor, el P. Suárez. En todo él apa-

rece la gran excitación de los espíritus en aquellas cuestiones, no menos que la pura y recta intención del Doctor Eximio al escribir el memorial.

B. LL.

LLORCA, B., *La Inquisición española y el libro póstumo del P. Francisco Suárez "De vera intelligencia"*: ArchHistSI 7 (1938) 240-256.

Cuando el P. Suárez estaba a punto de editar el segundo volumen de su obra "*De Gratia*", en la que trataba ampliamente de la cuestión "*de Auxiliis*", la Congregación del Sto. Oficio prohibió que en lo sucesivo, sin ser ella previamente consultada, se atreviese nadie a dar a la estampa libro alguno que tratara de estas materias. Por esta razón no pudo publicarse el citado volumen, como tampoco pudo ver la luz pública mientras vivió el Doctor Eximio el "*De vera intelligentia auxilii efficacis*". Pero a mitad del siglo XVII un editor de Lyon publicó por primera vez el "*De Gratia*", y viendo que lo podía vender sin dificultad, aun en España, con anuencia de la Inquisición, se animó a dar a la imprenta también el segundo. Recientemente han sido hallados los documentos con que se pide y concede por parte de la Inquisición española la facultad de vender en los territorios de su jurisdicción el libro "*De vera intelligentia...*" Estos documentos se publican en este trabajo, y de todo el hecho se sacan importantes conclusiones. Entre éstas aparece el objeto de la nueva obra suareziana y su clara autenticidad.

B. LL.

PÉREZ GOYENA, ANTONIO, S. I., *Tercer Centenario de la muerte del gran teólogo Francisco Suárez, S. I. Cátedras de Suárez en las Universidades de España*: RazFe 47 (1917) 11-25.

Nota el articulista "que el P. Suárez ha sido el único teólogo del que hubo cátedras en las tres Universidades españolas más principales de la antigüedad: en las de Salamanca, Alcalá y Valladolid".

La de Salamanca fué fundada pore el Ilmo. Sr. D. Francisco Eustaquio de Perea y Porras, Arzobispo de Granada. Se narran las peripecias que sufrió dicha fundación, por la oposición de dos Padres tomistas, Fray Lorenzo del Castillo, premonstratense, y Fray Juan de Aliaga, hasta que llegó la orden terminante del Consejo Real de 28 de mayo de 1721, que zanjaba el litigio, y el decreto de este año que mandaba se preleyeran en dicha cátedra los opúsculos del Eximio Doctor. La fundación de la cátedra de la Universidad de Alcalá se debió al Sr. D. José Sancho Granado, Obispo de Salamanca. Firmó la aprobación de la misma el Rey en El Pardo el 18 de febrero de 1734, que debió comenzar dos años después. La cátedra de Suárez de la Universidad de Valladolid fué fundada por el Señor Arzobispo de Burgos, D. Manuel Navarrete y Ladrón de Guevara. Obtenida la aprobación del Consejo, la ocupó el 13 de septiembre de 1745 don Francisco Xavier Pérez, más tarde Obispo de Teruel.

Se narra luego el final de estas cátedras, después que por agosto de 1768 el Real Consejo de Carlos III mandó extinguir "las cátedras de la Escuela llamada jesuítica", entendiendo por tales las de Suárez.

M. Q.

PÉREZ GOYENA, ANTONIO, S. I., *Juicio del folleto "Suárez et son Oeuvre"*. de RIVIERE-SCORRAILLE: RazFe 51 (1918) 245-248.

Es un juicio sobre este folleto de 80 páginas, publicado en Toulouse y Barcelona, en 1918, con ocasión del Centenario de la muerte de Suárez, 1917. El P. Ernesto M.ª Rivière, en la primera parte de este opúsculo, enumera los escritos de Suárez: 1.º, obras impresas, con sus ediciones sucesivas, por orden cronológico de publicación; 2.º, lista compendiada de las ediciones de cada obra, por orden de materias; 3.º compendios, adaptaciones y estudios especiales de las obras del Doctor Eximio; 4.º, cartas y escritos inéditos; 5.º, manuscritos conocidos de obras impresas, apuntes tomados por los discípulos de Suárez y censuras de revisores.

El P. Raoul de Scorraille, en la segunda parte de este opúsculo, presenta un estudio de la doctrina de Suárez, en seis apartados. En el cuarto pone le relieve que este sabio jesuíta resplandece como teólogo de primer orden, a pesar de que algunos pretenden sólo sublimarlo en la ciencia del derecho.

M. Q.

RODRIGUES, FRANCISCO, *O "Doutor Eximio" na Universidade de Coimbra*: Brot 24 (1937) 437-51.

Las razones por las cuales un español ha ido a ocupar la cátedra de prima de Coimbra han sido expuestas ya por historiadores como Vasconcelos y Scorraille. El autor, a base de inéditos portugueses, corrige o completa las motivaciones del hecho.

No es exacto lo que dice Vasconcelos, que la Universidad pidió a Suárez, para poner fin a la pretensión de los Dominicos, que se creían con derecho a la cátedra, que venían regentando desde hacía 35 años. Baltasar Barreira, que corría con los negocios de la Compañía portuguesa en Madrid, nos informa que la iniciativa partió, sí, de la Universidad y del Consejo de Portugal, que pidieron nominalmente a Molina, sólo por el deseo de que regentase esa cátedra un gran teólogo. Al Rey Felipe II no agradó el nombre de Molina y les respondió que propusiesen a otro. Entonces se decidieron unánimemente por Suárez, nombre que también aceptó el Rey.

El Visitador de Castilla y Toledo, García de Alarcón, y el General de los Jesuítas, Aquaviva, aconsejaron que se renunciase, pero que si el Rey insistía y era efectivamente su voluntad, que entonces se accediese. Felipe II hizo la petición apremiante, y el Visitador, conforme a las instrucciones recibidas, accedió, pero a condición de que la provisión se hiciese sin ofensa de los PP. de Santo Domingo. Contestó el Rey que la cátedra era de libre provisión real, pero que él cuidaría de evitar toda ocasión de discordia.

Al enterarse Suárez expuso por escrito las muchas razones que tenía para renunciar, y a pesar de los esfuerzos de muchos, por mucho tiempo no se consiguió que aceptase. Dieron por buenas las excusas de Suárez al Rey y el General Aquaviva. Pero fué imposible lograr un acuerdo entre la Universidad, el Consejo y el Rey sobre el nombre del que había de sustituir a Suárez. Prevaleció al fin la Universidad de Coimbra, que, usando de su derecho, persistió siempre en que su profesor de prima había de ser o Molina o Suárez; y como en Madrid no querían que fuese Molina, no quedaba más que recabar la aceptación de Suárez.

Le insistieron en este sentido con encarecimiento el Visitador, el Provincial de Portugal y los PP. Fonseca y Barreira. A petición del Consejo escribió también el Rey al Visitador encargándole que ordenase resueltamente a Suárez que aceptase. Obedeció el Visitador, y Suárez, a vista de todas las razones, "aceptó la orden con alegría y buen ánimo, entendiendo que era manifiesta la voluntad de Dios".

Antes de ir a Coimbra presidió Suárez en Evora un acto general de Teología, en el que se le concedió el grado de Doctor, con todas las solemnidades acostumbradas. Desde 1597 hasta su muerte en 1617 regentó Suárez su cátedra, a excepción solamente de dos años, que le suplió el Padre Cristóbal Gil. Presentó varias veces su renuncia, por razones de salud y para dedicarse más libremente a la publicación de sus obras, pero no se la aceptaron, sino sólo le concedieron un auxiliar que le supliese en cosas de menor importancia.

En los veinte años del profesorado, Suárez gozó siempre de la admiración de maestros y discípulos, y honró con su virtud y con su ciencia a la Iglesia, a Portugal y a la Universidad de Coimbra la cual entonces fué cuando alcanzó el cenit de su fama y esplendor.

J. Salaverri, S. I.

Suárez, Francisco, Doctor Eximius, *Conselhos e pareceres*, t. 1.°—Acta Universitatis Conimbricensis (1948, XVII + 439.

Son 43 trabajos que contienen una miscelánea de cartas y respuestas de Suárez a diversas consultas que recibió. Comienza con este tomo la publicación de dos Códices, que se conservan en la Universidad de Coimbra, de escritos de Suárez, y llevan por título, el tomo 1.° *Consilia moralia*, y el 2.° *Consilia sive opuscula moralia*.

M. Q.

Ugarte de Ercilla, E., S. I., *Las fiestas del Centenario de Suárez en Granada*: RazFe 49 (1917) 346-359.

Es una crónica de las fiestas y del Congreso internacional celebrados en Granada desde el 25 al 30 de septiembre de 1917, para conmemorar el tercer Centenario de la muerte del granadino *Eximio Doctor*, el P. Francisco Suárez.

Hubo *fiestas generales*: Misa de Pontifical celebrada por el Nuncio de S. S. Monseñor Ragonesi, con asistencia del Arzobispo de Granada, Doctor D. Meseguer y Costa, diversos Obispos y el Ministro de Instrucción Pública, Sr. Andrade, que llevaba la representación de Su Majestad el Rey y el Gobierno. Procesión cívica y descubrimiento de una lápida en el edificio de la Curia eclesiástica del palacio arzobispal. *Actos complementarios* del Congreso: Visita a la casa que vió nacer a Suárez, fiesta literaria en honor del mismo y un ensayo de física. *Sesiones del Congreso* celebrado con la aprobación de S. S., cuya sesión inaugural se celebró en el palacio de Carlos V, bajo la presidencia del Ministro de Instrucción Pública, y la asistencia del Nuncio de S. S. y diversas autoridades eclesiásticas y civiles; las demás sesiones también públicas se tuvieron en el Paraninfo de la Universidad, presididas siempre por el Nuncio y varios Obispos.

Se presentaron trabajos pertenecientes a los tres ramos previamente fijados: Derecho, Apologética y Sociología. Entre las representaciones extranjeras se destacó la del Rector del Instituto Católico de París, Monseñor Baudrillart, que declaró se asociaba dicho centro a los actos de la

Asamblea, y que la vida y hechos de Suárez manifiestan cómo deben ser las Universidades católicas. Cerró el último día las sesiones el Excelentísimo Señor Nuncio quien concluyó su discurso con estas palabras: "La civilización y la sociedad cristiana no podrán derrumbarse, porque se apoyan en la base inconmovible de la doctrina suareziana. Suárez puede decir: mis ideas filosóficas y religiosas son las mismas del Romano Pontífice, son las de la Iglesia, son de Dios, y Dios es la justicia, la belleza, la inmortalidad, la luz, la paz".

Al final se exponen las *Conclusiones del Congreso internacional*, y merece señalarse que en la Sección Apologética condenaba el Congreso las doctrinas del inmanentismo religioso y reprobaba la inmanencia, no sólo como doctrina, sino también como método apologético. Las demás conclusiones se referían a diversas ramas del Derecho: internacional, político, consuetudinario y penal, señalando a Suárez como norma segura, y al final, en el apéndice, proponía la vulgarización de las obras de Suárez como "el medio más eficaz para llevar a la práctica las precedentes conclusiones".

M. Q.

UGARTE DE ERCILLA, E., S. I., *El P. Suárez y el "Tratado de las leyes"*: RazFe 54 (1919) 42-49.

Una de las conclusiones del Congreso de Granada de 1917 fué "que se publiquen en español las obras del P. Suárez, principalmente el *Tratado de Leyes* y la *Defensa de la fe católica*". Respondieron en seguida a este llamamiento la casa editorial de los Hijos de Reus y el Sr. Torrubiano como traductor. A los dos años, se habían traducido aquellas obras y las *Disputaciones Metafísicas*, de Suarez. Del *Tratado de las Leyes* iban publicados los cinco primeros de los diez que tiene la obra. El articulista, después de una breve introducción y descripción de los diez libros de este Tratado de Suárez, se ocupa de la traducción de Torrubiano, que encuentra exacta, y se limita a hacer algunas observaciones sobre las notas y la presentación de la traducción española.

M. Q.

VILLADA, P., *En defensa del Centenario de Suárez y de su doctrina (Breve nota)*: RazFe 48 (1917) 313-318.

Bendecida por S. S. Benedicto XV y por el Cardenal Secretario de Estado la idea de celebrar en 1917 el Centenario de Suárez, comenzó en "La Ciencia Tomista" y en "Rosas y Espinas" la oposición, propugnando no se celebrase este Centenario sino *condicionado*, y protestando contra las doctrinas de Suárez, pues si bien le consideraban como distinguido discípulo de Santo Tomás, lo tildaban de antitomista, que se oponía a las veinticuatro tesis propuestas por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades de Estudios, como doctrina del Angélico. El P. Villada propugna que es falso que la Sagrada Congregación *impusiera* dichas tesis, pues sólo mandó se *propongan* como normas *directivas*, y no como *preceptivas*. Son normas seguras, pero no únicamente seguras, pues como probables que son y no ciertas, también pueden serlo sus contrarias. El P. Getino significó que Suárez *erró* en sostener tesis metafísicas opuestas a las veinticuatro de Santo Tomás; mas esto se funda en una falsa interpretación del *Motu proprio* de Pío X y del decreto de la Sagrada Congregación. En la revista romana "La Civiltà Cattolica" se defendió que

se trataba de "una aprobación sencilla, bien que autorizada, con la cual no se falla sobre la verdad o falsedad de las tesis propuestas, ni acerca de su mayor o menor probabilidad, sino que se declara que en ellas se contienen los principios y proposiciones más importantes de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, sobre todo en el orden metafísico". Y así Benedicto XV, en 1915, declaró ser libre en la Compañía la sentencia de la real distinción entre la esencia y la existencia (tercera prop. de las veinticuatro), así como lo es la contraria. Erró cierto alguna vez Suárez, pero también erró alguna vez el Angel de las Escuelas.

M. Q.

3.ª parte: DOCTRINA DE SUÁREZ

A: Teología.

A): De la Iglesia

AGUIRRE, FELIPE, *De doctrina Francisci Suarez circa potestatem Ecclesiae in res temporales*.—Lovanii, 1935.

El P. Felipe Aguirre se propone darnos en este extracto de su tesis doctoral un hermoso estudio de la doctrina de Suárez sobre la potestad indirecta de la Iglesia dentro del Estado cristiano. Dos fuentes suarezianas aprovecha para su trabajo: el "*Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*", aparecido el año 1613, y el "*De legibus*", de 1612.

Trazado en breves rasgos el cuadro histórico que motivó estas dos obras de Suárez, pasa en la segunda parte a estudiar su doctrina sobre la potestad indirecta.

La Iglesia, además de la potestad de orden y del fuero interno de a penitencia, posee la potestad de jurisdicción externa, necesaria para su gobierno. Esta potestad, emanada inmediatamente de Cristo, compete no a los príncipes temporales, sino a Pedro y a sus legítimos sucesores. Junto a la Iglesia está la sociedad civil. La suprema potestad civil proviene inmediatamente de Dios al pueblo, y mediante el pueblo, al príncipe. Dicha potestad, suprema dentro de su orden y por lo tanto independiente, permanece sujeta en cuanto al régimen espiritual a la Iglesia, lo que no impide su plena libertad de acción dentro de los límites de su potestad. El Romano Pontífice no posee título alguno, ni humano ni divino, para poder arrogarse el supremo principado temporal sobre la cristiandad. Con todo, el príncipe temporal, como persona privada y como persona pública, cae bajo la jurisdicción espiritual del Papa, quien le puede mandar y prohibir, obligándole no sólo con penas espirituales muchas veces ineficaces, sino también con penas temporales, pudiendo incluso deponerlo.

El poder del Romano Pontífice sobre lo temporal de un Estado cristiano, por razón de lo espiritual, no es un poder directo. Basta que sea indirecto, teniendo sus límites, a saber, "cuando fuere *conveniente* al bien espiritual de la Iglesia". Al Romano Pontífice, superior por razón de su poder espiritual, toca determinar los casos de dicha conveniencia. Este poder indirecto sobre lo temporal emana del cuidado universal de las almas encargado a Pedro y a sus sucesores. Pues quien da el fin debe dar los medios conducentes a ese fin. Por lo tanto, este poder se

extiende a todos aquellos actos de los súbditos con los que se puede ganar o perder la vida eterna. Uno de estos actos es el mismo uso de la potestad gubernativa en cuanto puede ser de provecho o dañar al bien de las almas. La concordia que debe reinar entre los dos poderes exige la subordinación del menos al más excelente. En este sistema de Suárez brilla una gran unidad, precisión de conceptos, lógica contundente, originalidad de exposición. Supera sin duda al mismo Vitoria, a Belarmino y a Soto en la sistematización de la doctrina sobre el poder indirecto.

J. Cameno, S. I.

Bernard, H., *La théorie du protectorat civil des Missions en pays infidèle. Ses antécédents historiques et sa justification théologique par Suarez*: NouvRevTh 64 (1937) 261-238.

La primera mitad del siglo XVI abunda en controversias sobre las guerras de religión. Vitoria se inclina por la tesis de que *causa iusti belli non est diversitas religionis*. Tras él una pléyade de indiguistas defiende la misma posición. Un discípulo del maestro salmantino y compañero del vehemente Bartolomé de las Casas, también de la orden dominicana, Fray Domingo de Salazar, condenaba las conquistas españolas en México; pero venido a las islas Filipinas, se convirtió en partidario fanático de una política de agresión contra China. En el obispo dominico influyó a no dudarlo el jesuíta Alonso Sánchez. Después de haber conocido personalmente las tierras continentales de China, pretendía la conquista espiritual del Celeste Imperio. Para ello requiere la ayuda del rey de España, pues da la experiencia que allí únicamente donde fueron los reyes cristianos floreció la religión. La base estratégica para la conversión del mundo son las islas Filipinas. La actuación de Alonso Sánchez, indiscreta en algunos puntos, podría justificar las calumnias sobre la unión de la política imperialista y el apostolado. Pero en sus mismos compañeros de religión halló opositores que hicieron llegar a Roma el problema. La exposición larga y detenida de Sánchez logró de los Papas tres breves aprobatorios que quizá por influjo de Toledo no se publicaron. Con todo, estos breves no fueron suficientes para acallar a sus adversarios, que indudablemente le entendían mal. A su defensa salió Suárez afirmando que la opinión de Sánchez era sólo imponer la libertad de la predicación evangélica por medio de las armas allí donde fuese desconocida. Más tarde vino a tratar la cuestión expresamente, proponiéndola de esta forma: si en un reino infiel el rey y los personajes principales rehusan admitir a los predicadores del Evangelio, ¿puede la Iglesia emplear la violencia para obligarles a ello? La Iglesia puede predicar el Evangelio en todo el mundo como corolario del reino universal de Cristo. Por tanto, está en su derecho al combatir a los que por violencia impiden la predicación del Evangelio. Este derecho, exclusivo del Papa, no lo debe ejercitar sino por los príncipes temporales, pudiendo en consecuencia distribuir las provincias y reinos de los infieles entre los señores temporales, como lo hizo dando el Nuevo Mundo a los reyes de España. Refuta las ideas de Salazar y Juan Mayor: 1.°, *arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo*. 2.°, son contrarias al modo de obrar de los Papas; 3.°, más que una política defensiva sería ofensiva, dando ocasion a los infieles a juzgar que con la religión se les quita el dominio temporal.

Suárez afirma que, intentados los medios pacíficos, puede enviar predicadores con un ejército conveniente que pueda defenderlos y aun ven-

garlos. Siempre que exista desacuerdo entre los habitantes del país, se puede forzar a permitir la predicación del Evangelio, defendiendo por decirlo así el derecho de los inocentes. En resumen, podemos decir que el protectorado de las misiones se justifica por el cuidado de asegurar la libertad de la predicación, y defender a los neófitos contra las crueldades de los que continúan paganos.

D. Jiménez, S. I.

Elorduy, E., S. I., *El Cuerpo Místico de Cristo en Suárez*: RevEspT 3 (1945) 343-397 y 443-474.

El estudio del Cuerpo Místico es tema central de la Teología, ya que en él se estudia a Dios en Cristo-Cabeza, la bondad con que se comunica a las criaturas mediante la Iglesia, y la obra creadora en esta misma Iglesia, que es recapitulación de la acción creadora de Dios. Suárez estudia este tema especialmente en la obra *De fide*, en la *disputatio de Ecclesia* y en la obra *De Incarnatione*. En la obra *De fide* estudia el Cuerpo visible de Cristo, primeramente en la Iglesia Militante—refutando las concepciones sofísticas que consideran a la Iglesia como cuerpo formado por los predestinados, por los santos, etc., concepciones enderezadas a deshacer la Iglesia visible, jerárquica y monárquica tal como es en realidad—, y pasa después a la Iglesia total, cuyos miembros son todos aquellos que, bautizados o no bautizados, vivos y muertos, hombres y ángeles, reciben mediante la fe un influjo vital de la Cabeza, que es Cristo. Aun los niños no nacidos pueden recibir esa vida de Cristo.

El Cuerpo total, parte visible y parte invisible para los mortales, está animado por lo que constituye su estructura vivificante e invisible, que consta ante todo de la *gratia capitis* (que incluye la *gratia unionis*, por la que Cristo es Cabeza, y la más propiamente llamada *gratia capitis*, por la que Cristo comunica a sus miembros la vida), gracia incomunicable, y de las gracias comunicables a los miembros, es decir, la gracia habitual y demás clases de gracias. A la *gratia capitis* de Cristo-Cabeza responde en los miembros la *dignitas membrorum*, por la cual, según defiende Suárez contra Vázquez, las obras buenas de los miembros de Cristo constituídos en gracia tienen un valor especial, de que carecerían si esas mismas obras estuvieran hechas con una gracia equivalente que no procediera de Cristo. Esa *dignitas membrorum* se basa en la fe —que corresponde a la *gratia unionis*—y es el vehículo primordial de la unión con Cristo. Ese lazo subsistirá en el cielo no como asentimiento a la palabra divina o como *lumen fidei*, pero sí como pía afección de la voluntad presta a admitir cuanto Dios quisiera revelar. Las gracias actuales y habituales de los miembros corresponden a la gracia habitual de Cristo. En Cristo hombre, la gracia habitual es efecto de la gracia de unión; mientras que nuestra filiación adoptiva no es efecto de la fe, sino de la gracia habitual.

Con estos elementos se realiza "la edificación del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia", comenzando por la misma Cabeza. Por eso, la Encarnación fué ordenada por Dios antes de la previsión de la culpa. La predestinación de Cristo es modelo de toda predestinación. La predestinación—que pertenece a un orden de actividad anterior a la providencia—es preparación de los medios para la ejecución física del plan divino. El Vicario de Cristo recibe también la colación jurídica de la potestad independientemente de la designación física de la persona, que queda al arbitrio humano. Los sacerdotes tienen asimismo una función jerárquica directa y únicamente recibida de Dios en las órdenes sagradas, y otra

función social de la Iglesia, que por medio de ellos ofrece a Dios el culto público. Además de esta jerarquía jurisdiccional constituída para el bien común, hay otra jerarquía de estados, que son para utilidad de los mismos fieles, para salvarse y perfeccionarse a sí mismos y a los prójimos. Esta variedad de estados constituye la gloria y la belleza de la Iglesia.

La Iglesia, así estructurada en su organización externa e interna, jurídica y social, tiene una doble actividad; de orden moral la una, que consiste en gracias externas comunicadas de ordinario mediante el culto y la liturgia, y otra de orden físico, como es la de las virtudes anejas a la gracia santificante y a la ayuda física de los dones del Espíritu Santo, que Suárez estudia en capítulos maravillosos.

La interacción mutua de las partes del Cuerpo místico constituye una de las formas de su unión. Suárez destaca notablemente por el estudio de esa unión activa del universo, donde Dios asocia las criaturas a su obra creadora y conservadora. Suya es la doctrina de la potencia obediencial activa, según la cual Dios eleva la acción de las criaturas a efectos de orden preternatural y sobrenatural. Suárez se opone a la doctrina de la unión entitativa de la humanidad con el Verbo y de los hombres con Cristo-Cabeza.

E. Elorduy, S. I.

B): De la Escritura

Bover, J. M.ª, S. I., "*Le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho*". *Notable exégesis del P. Suárez sobre S. Lucas*, VII, 36-50: RazFe 49 (1917) 5-15.

Después de proponer la parábola de los dos deudores perdonados y de cotejar las demostraciones amorosas de la pecadora con la frialdad del fariseo, concluyó el Señor: "Por lo cual te digo: le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho". La frase final, "porque amó mucho", es evidentemente causal. ¿Pero esta causalidad es real o meramente lógica? ¿Significan estas palabras que el amor fué causa real del perdón? Esto afirma Suárez con la mayoría de los intérpretes, contra Salmerón y Toledo. Sus argumentos se reducen a tres, tomados del contexto literal, psicológico y teológico del pasaje discutido. Pero, puesto que Cristo en la parábola habla de un amor que es efecto de la remisión, no causa de ella, ¿cómo conciliar esta exégesis con el sentido obvio y natural de parecidas palabras en la parábola de los deudores, creada expresamente para declarar el caso de la pecadora? Dos soluciones ofrece el P. Suárez a esta dificultad. Primera: afirma que la parábola habla de un amor anterior a la remisión y causa de ella. Segunda: aunque la parábola hablase de un amor de gratitud, efecto de la remisión, la sentencia de Cristo habla de un amor inverso, anterior a la remisión y causa de la misma. Bajo dos formas presenta Suárez esta segunda solución, aunque sin deslindarlas con suficiente claridad: una más aparente, otra más profunda, que precisada y concretada nos parece definitiva. Y tenemos por gran gloria del Doctor Eximio el haberla vislumbrado e insinuado. La mente del divino Maestro no es expresar por la parábola la conexión de causalidad que existe entre el perdón y el amor, sino su proporción cuantitativa. Esto supuesto, la inversión de términos no perturba el valor lógico del discurso, y es legítimo invertir su mutua relación siempre que lo exijan las circunstancias.

J. M. B.

BOVER, J. M.ª, *Los misterios de la vida de Cristo, según el P. Francisco Suárez, S. I.*: Revista Popular (Barcelona, 1916-1917) 91, 370-372. 387-388. 403; 92, 8. 28. 48. 68. 88. 108-109. 127-128. 153. 168. 188. 208. 234-235 y 248.

De la obra literaria del P. Suárez es ésta una de las partes más simpáticas al corazón cristiano. Sin duda que el P. Suárez realizó plenamente el ideal que se había propuesto de "cimentar la piedad en la verdad y estimular la investigación científica con la dulzura de la piedad, pues la piedad sin la verdad es floja, y sin piedad la verdad, estéril y seca". Estas especulaciones teológicas del Eximio Doctor, si por su profundidad y exactitud no desdicen del lector más sabio, por su llaneza y claridad están al alcance de todos los medianamente cultos. Recoger estas enseñanzas del P. Suárez, descartando todo lo que sea discusión puramente científica, y presentarlas en un lenguaje llano, asequible a la mayoría de los fieles, es el objeto de estos trabajos. En ellos se comentan los siguientes misterios: La visión del Angel y la revelación del misterio. El lugar del Nacimiento. Belén. La Cueva. El Pesebre. Del tiempo en que nació Cristo. Los Reyes Magos. El Nombre de Jesús. Presentación y Purificación. La Pasión de Cristo. Prisión del Salvador. Negaciones de Pedro. Su Pecado y su Penitencia. Flagelación. Coronación de Espinas. La calle de Amargura. La Crucifixión: circunstancias que la acompañaron.

J. M. B.

COLUNGA, A., *Suárez, escriturario*: CiencTom 16 (1917) 321-345.

No es el intento del autor de este estudio exponer las varias interpretaciones que Suárez haya podido dar a los textos de la Escritura, sino dar cuenta de los principios exegéticos que sigue.

Idea de la Escritura.—La expone Suárez en el tratado *De Fide*, d. V, sec. III, n. 5. "Est Scriptura instinctu Spiritus Sancti conscripta, dictantis non tantum sensum, sed etiam verba." Esta explicación de la inspiración, vulgarizada más tarde por Franzelin, va siendo poco a poco desterrada por los autores modernos.

Suárez no se atreve a determinar si esta inspiración puede darse sin tener de ella conciencia el autor sagrado. En caso negativo, el escritor no sería según él profeta, ni sería profético su conocimiento, aunque la Escritura sería en sí infalible y sagrada, si bien no *quoad nos*.

Admite Suárez que una misma letra puede tener varios sentidos literales, pero esta pluralidad se encuentra en pocos textos y sirve para concordar las interpretaciones varias de los PP. Tal es el caso de las diversas interpretaciones de la palabra *in principio* en Gen 1, 1 y la expresión *coelum et terram* del mismo texto. Esta pluralidad de sentidos es exclusiva de algunos textos dogmáticos, y la razón de mantenerla es la sola necesidad en que se cree de salvar las exposiciones de los PP.

Alguna mayor luz sobre el sentir de Suárez sobre este problema arroja su modo de hablar de los textos del A. T., que los PP. y Teólogos traen para probar el misterio de la Santísima Trinidad. En estos textos no se encuentra este misterio "ita expresse et distincte ut omnino convincat hominem non pie affectum", pero no se puede negar que el autor principal insinuó en el A. T. lo que en el Nuevo declaró más tarde expresa y distintamente.

La demostración mesiánica.—En las primeras disputaciones de la tercera parte trata Suárez bastante sumariamente la cuestión apologética de la demostración mesiánica y la naturaleza divina del Mesías.

Prueba contra los judíos la venida del Mesías por los textos Gen 49, 10; Ag 2, 7, y Dan 9, 24s. Su exégesis, basada en la Vulgata preclementina, es literalista hasta el extremo, según el método propio de la exégesis teológica de la Edad Media. Muestra gran conocimiento de las exposiciones de los PP. e intérpretes posteriores, con cuya ayuda, más que con el examen de los mismos textos sagrados, busca el sentido de los vaticinios mesiánicos.

Los vaticinios de Jacob y de Daniel los examina con aquel criterio de cronología aritmética propio de la época.

De parecido modo pretende probar la divinidad del Mesías. Más que una exégesis histórica, basada en el análisis de los mismos textos del Antiguo Testamento, nos ofrece una exposición teológica, confirmada con la epístola a los Hebreos y la autoridad de los PP. Puede servir de ejemplo en su tratado *De Trinitate,* l. II, c. III, n. 6, la serie de textos que aduce para probar la divinidad del Hijo, donde el Doctor Eximio se ha dejado llevar de la exégesis acomodaticia que reinaba durante la Edad Media en la controversia antijudaica.

Los orígenes de las cosas según tradición.—Donde más fácilmente podemos apreciar los principios exegéticos de Suárez es en su tratado *De opere sex dierum,* donde muestra una erudición abrumadora.

Asienta en primer lugar el principio de que no se debe abandonar el sentido obvio de la Escritura sin suficiente motivo. Principio verdadero, pero que debe aplicarse con criterios basados en la Escritura misma, lo cual no hizo siempre Suárez.

La primera cuestión que sobre el primer versículo del Génesis propone es si la creación fué simultánea o sucesiva. San Agustín se inclinaba por la creación simultánea, apoyado en Gen 2, 4, y Eccli 18, 1; pero Suárez defiende la creación sucesiva, ateniéndose a la letra del Génesis.

La palabra *coelum,* a pesar de las concepciones cosmológicas falsas de la época, la entiende Suárez por los cielos todos, según el sentido común y vulgar. Sostiene, contra Cayetano, la existencia del cielo empíreo, que cree estar también comprendido en la palabra *coelum* del sagrado texto.

Por lo que hace a la creación de los ángeles, que algunos PP. ven también en la palabra *coelum,* Suárez opina que esta palabra no significa en sentido propio las sustancias espirituales, sino las corporales; con todo, implícitamente puede decirse que en ella están comprendidos también los ángeles, ya que son su mejor ornato.

Después del cielo viene la tierra. ¿En qué estado fué creada? Fundados en Gen 1, 2, muchos PP. afirman que en estado informe. Suárez establece sobre este particular las siguientes conclusiones: primera, la materia no fué creada sin ninguna forma sustancial; segunda, no debe admitirse que fuera creada *sub generalis ratione corporis ab omni specie corporis abstracta.* Consiguientemente, "el abismo de las aguas", sobre el que se cernía el Espíritu de Dios, no era tampoco un cuerpo tenue a modo de nebulosa, sino *verum aquae elementum in sua substantia et dispositione existens.*

Antes de entrar en la exposición de los seis días se propone la cuestión de si son naturales o no. Rechaza ante todo como oscura y demasiado sutil la interpretación de San Agustín, quien sugiere la idea de que esos días sean momentos angélicos con tarde y mañana de conocimiento de las cosas por especies propias o en el Verbo de Dios. También rechaza la opinión de Cayetano y de Melchor Cano, quienes sostienen haber sido

creadas todas las cosas en un solo día, *recenseri autem ac si essent sex diebus facta, non quia ita facta sint, sed quia, si per moram sex dierum fierent, ita essent distribuenda.* Defiende, pues, Suárez que la creación se hizo en seis días naturales, llevando hasta el extremo el literalismo. Por semejante manera prueba que la luz del día primero es la sensible y no la espiritual de la inteligencia; que las aguas del día tercero son las aguas naturales y no los ángeles, contra los alegoristas; que en la obra del cuarto día no se trata de una recapitulación de lo que en globo se dice en el versículo 1.°, sino de una obra distinta. Suárez toma las palabras de la Escritura, como tomaría las de Aristóteles, las de un concilio o las de Santo Tomás, sin entrar en más consideraciones literarias.

La historia del primer hombre, según Suárez.—Suárez, como es natural, no sospechaba el problema literario que estos capítulos ofrecen cuando se les compara con el primero. Rechaza ante todo la interpretación original de cierto autor, que dice trata el primer capítulo del hombre abstracto y el segundo del individual.

Sobre la formación del cuerpo del primer hombre sostiene que no fué creado de la nada, sino formado del cieno de la tierra. Ajustándose a este principio de riguroso literalismo, explica la formación de Eva, realmente de una costilla de Adán, rechazando la opinión de Cayetano, que se atrevió a interpretar este pasaje en sentido metafórico.

Por lo que hace a la naturaleza del paraíso, Suárez defiende, contra la inverosímil sentencia que quisiera ponerle en el cielo, que fué un lugar terrestre, material y limitado. Era vastísimo, capaz de contener a todo el género humano, si Adán no hubiera pecado, y cree probable, conforme al sentir común de los PP., que se conserva aún en su estado primitivo.

Del árbol de la vida defiende, contra la interpretación alegórica de Orígenes, que era un verdadero árbol, que naturalmente producía un fruto que tenía la virtud connatural de conferir al hombre el vigor y la renovación continua.

Al mismo rígido literalismo se acomoda Suárez al explicar la materia del precepto impuesto a nuestros primeros padres y la tentación diabólica, que fué corporal, es decir, hecha por medio de una verdadera serpiente, a la que Eva escucha y responde. La sentencia divina se dirigió directamente a la serpiente, pero tras la serpiente, al diablo. Sobre el versículo 15 del capítulo tercero explicado de la Inmaculada dice de esta sentencia: *mystica fortasse, sed valde pia et probabilis est, ut per mulierem beatissima Virgo praedicta fuerit, quae inter puros homines perpetuas ac maximas inimicitias cum daemone habuit, illiusque caput ipsa contrivit.*

La ejecución de la sentencia divina no ha de entenderse, como pretenden algunos, en sentido metafórico sino real. Dios encomendó a algunos espíritus angélicos la custodia del paraíso.

Conclusión.—Suárez, hijo de su época, interpreta en el sentido más literal posible la versión latina, sin tener en cuenta el modo de concebir y de expresarse de los autores sagrados. Muestra gran erudición, pero no distingue en los PP. su testimonio si es de cosas que tocan a la fe o que no miran a ella más que materialmente. Maravilla su rigorismo en calificar las varias exposiciones de la Escritura. El autor del artículo ve en la manera de argumentar de Suárez "una confusión de nociones extraña en un teólogo de su talla... Hasta qué extremo llegue esta confusión se ha mostrado últimamente en la exposición que muchos han hecho del decreto de la Comisión Bíblica sobre la historicidad de los tres primeros capítulos del Génesis y en las discusiones sobre el *Hexámeron*".

Finalmente, de su estudio deduce el autor "el cuidado con que es

preciso distinguir en la exégesis patrística y en la tradición los principios doctrinales de las conclusiones exegéticas particulares, las cosas que tocan a la fe de las que sólo están materialmente ligadas a ella".

S. DEL PÁRAMO, S. I.

SUÁREZ, PABLO LUIS, C. M. F., *En el Centenario de Suárez. Principios exegéticos del Doctor Eximio*: IlCl 41 (1948) 169-187.

Labor insigne del Doctor Eximio. Fuentes que utiliza en sus lucubraciones. Puntos bíblicos magníficamente expuestos por Suárez. Su concepto genérico y específico de la Escritura. Su exposición del Canon bíblico. Exacta declaración suareciana de la inspiración bíblica, en todo ajustada a la doctrina moderna de los escrituristas. Conceptos suarecianos sobre el Profeta bíblico. Noemática bíblica: sentidos literal y espiritual o místico. Heurística bíblica: la Sagrada Escritura como regla de fe y de verdad. Autoridad de la Vulgata latina. En toda la obra suarista campea la solidez teológica, la erudición patrística y bibliográfica y el amor a la fe y a la Iglesia. Deslucen el artículo las muchas erratas en la trascripción de textos latinos.

M. Q.

C) DE LA TRINIDAD

DALMAU, J M.ª, S. I., *El principio de identidad comparada, según Suárez*: EstEcl 5 (1926) 91-96.

Clásica es la aparente antinomia entre el principio de identidad y el enunciado del misterio de la Santísima Trinidad. La solución del P. Suárez ha chocado a varios de sus críticos. Estos no reparan, con todo, en la totalidad de la solución que da en el tratado *De Trinitate*, ni en el tratado especial sobre los primeros principios de sus *Disputationes metaphysicae*. Todas las soluciones dadas a esta dificultad parecen no tener en cuenta el verdadero estado de la cuestión, pues toman el principio en un sentido generalísimo y formal, siendo así que la dificultad proviene de su aplicación al estado real. El verdadero camino para la solución está en la infinita eminencia del sér divino. Este principio, en el sentido de identidad meramente real, es falso si se aplica al sér en toda su universalidad. Ni es esto negar que cuando se le considera como fundamento del silogismo se haya de tomar en sentido formal. Suárez, contra lo que creen algunos de sus críticos, afirma que este principio es evidente por sí mismo, una vez penetrada la naturaleza de los términos, no una mera comprobación experimental; aunque las nociones que en él entran se saquen de la experiencia y para conocer su verdadero sentido sea menester examinarlas bien.

J. M. D.

ELORDUY, E., S. J., *Las perfecciones relativas de la Trinidad en la doctrina suareciana*: ArchTG 7 (1944) 187-219.

El Doctor Eximio recomienda la oración en particular a cada una de las Personas divinas, como lo hace la Iglesia, y es rasgo propio de la piedad ignaciana. De ahí el esfuerzo científico desarrollado en sus obras para dar relieve a la intervención personal de Dios en el gobierno del

mundo. Por eso se aparta de Aristóteles y de los escolásticos más adictos al Estagirita, como Báñez y Vázquez, aun en conceptos fundamentales. Vázquez, por ejemplo, admite que la naturaleza sin subsistencia sería capaz de merecer, y niega el *actiones sunt suppositorum*. En la doctrina sobre la Trinidad, Suárez hace ver que el esquema predicamental aplicado a la Trinidad es defectuoso. Báñez niega las perfecciones relativas por no admitir más perfecciones que las del *esse in*, que son predicamenta es en las criaturas. Vázquez trata de abrir nuevos derroteros, pero no lo consigue al no ampliar el concepto aristotélico de perfección. Las relaciones trinitarias son algo, luego dicen entidad y perfección, pero no absoluta, sino relativa. Una *habitudo* trascendental no puede imaginarse como algo imperfecto en Dios. La parte débil de la tesis suareziana está en la falta de argumentos patrísticos. El motivo es que los Padres no hablan de perfecciones divinas sino muy rara vez. La opinión suareziana no es contraria a la de los escolásticos precedentes, que usan terminología distinta. Es un avance, que fomenta la devoción a la Trinidad, alabando al Padre por ser Padre de tal Hijo, y al Hijo y al Espíritu Santo por motivos análogos.

E. Elorduy, S. J.

D) De la Encarnación.

Bover, J. M.ª, *Un pasaje difícil de San Pablo, interpretado por el P. Suárez*: RazFe 48 (1917) 55-61.

Se trata de la primera carta a los corintios, c. 15, v. 24-28. La exégesis de Suárez se divide en dos partes: una eliminativa, constructiva otra: las soluciones que rechaza y las que aprueba. A la dificultad de que desde el principio de la Encarnación está ya Cristo sujeto al Padre, propone el P. Suárez dos respuestas, una común y otra propia suya. Su doble mérito está en la originalidad y en su valor intrínseco. Conservando, por una parte, el sentido obvio y natural de las palabras, por otra reconoce a Cristo su eterna realeza, y declara maravillosamente su oficio y dignidad. Todas las otras interpretaciones o violentan el texto del Apóstol o deprimen la persona de Cristo. Las dos expresiones difíciles y a primera vista duras de San Pablo son la "sujeción del Hijo al Padre y su entrega del reino". Distingue Suárez en Cristo dos aspectos: su dignidad real y su gobierno militante. Aquélla será eterna, éste cesará al fin de los siglos. Y este cesar de este gobierno de lucha y de trabajo será rendir el reino ya perfecto en manos del Padre, y será sujetarse con él, por un nuevo título, a la acción beatífica de la misma divinidad. Esta interpretación del P. Suárez, tan ajustada al texto inspirado como honrosa para Cristo, adquiere mayor realce si se compara con la de otros intérpretes, no sólo anteriores, sino también contemporáneos y posteriores.

J. M. B.

Elorduy, E., S. I., *La potencia obediencial en Suárez*: LCienc 9 (1944) 815-833.

Las orientaciones negativas del estudio de las causas han llevado a la Filosofía a un ateísmo del que son culpables el optimismo renacentista y el pesimismo protestante. En la reacción católica corresponde a Suárez un sitial de honor por su esfuerzo titánico en cristianizar la filosofía.

De este esfuerzo es muestra la doctrina sobre la potencia obediencial, que Suárez enseñó por vez primera en apuntes hasta ahora inéditos, volviendo más tarde a defenderla en la obra *De Incarnatione* contra las impugnaciones de Vázquez. El rasgo predominante de la potencia obediencial activa es el poder que se atribuye a Dios para elevar la acción de un agente de perfección determinada a la producción de un efecto superior a ese grado de perfección. Es elevación extrínseca de la acción, no intrínseca del agente. Tal ocurre en la acción de la Humanidad de Cristo para unirse con el Verbo, en la intervención de la Santísima Virgen para la unión hipostática, en el acto sacerdotal de la consagración, en la causalidad física de los sacramentos, en la acción aflictiva del fuego del infierno. Vázquez niega que la acción, una vez puesta por el agente, pueda ser elevada en ningún caso.

E. Elorduy, S. I.

Santamaría Peña, Federico, *En el tercer Centenario de Suárez: Estudio crítico de las teorías de Santo Tomás y de Suárez acerca de la distinción entre la esencia, subsistencia y existencia y en relación con las verdades teológicas* (Madrid, 1917) 144.

El autor, que se gloría de haber sido discípulo del Cardenal Billot, desarrolla en quince capítulos el tema que enuncia en el título. Los siete primeros los dedica a la exposición y crítica de las sentencias y razones de los autores que tercian en la controversia; los ocho últimos declaran cómo las verdades dogmáticas hallan suficiente explicación igualmente en las sentencias tomista y suarista. A ambas las califica de hipótesis probables y maneras posibles de cómo Dios pudo hacer las cosas contingentes.

Analizando las razones o argumentos que suelen aducirse a favor de una y otra sentencia, los juzga sólo como probables, llegando a la conclusión de que "es patente la falta de pruebas apodícticas para demostrarlas" (p. 74). En la tesis sobre la distinción o no distinción de la esencia y existencia en las creaturas, el autor se decide por la "doctrina hipotética y teóricamente probable de la distinción real", movido sólo por "razones prácticas e indirectas", cuales son: primera, la autoridad de Santo Tomás, y segunda, el orden y distinción entre lo creado y el Creador, que aparecen más claramente en ella.

Sobre el constitutivo de la subsistencia creada expone sucintamente la triple sentencia de Capréolo, Cayetano y Suárez. En contra de su maestro Billot, niega decididamente que la distinción real entre la esencia y la existencia en lo creado sea conclusión teológica necesaria del dogma de la Encarnación. Califica a la teoría de Capréolo y Billot como "una desviación del tomismo tradicional", decidiéndose por la de Cayetano, por considerarla "como más tomista".

A partir del capítulo 8 estudia la relación que pueden tener la distinción o no distinción mencionadas, con los dogmas de la unidad y trinidad divinas, de la distinción esencial entre Dios y los demás seres, de la creación, de la conservación, del concurso divino, de la encarnación del Verbo, de la unión sustancial entre el alma y el cuerpo, y de la subsistencia de las especies eucarísticas separadas de su sujeto propio. Rebate las hipótesis del Cardenal Mercier sobre el concurso divino reducido meramente a efecto, sobre la necesidad de la distinción entre esencia y existencia para explicar la unión sustancial entre alma y cuerpo, sobre la existencia propia de los accidentes eucarísticos. Insiste en que no es necesaria la tal distinción para entender en lo posible el dogma de la

Encarnación, afirmando que "la Teología es ciencia soberana, que descansa como base en sus propios principios, Escritura, Tradición y Magisterio de la Iglesia" (p. 134).

La conclusión del libro es, que tanto la hipótesis tomista, preferida por el autor, como la suareziana, guardan perfecta consonancia con los Dogmas mencionados, y ofrecen una razonable explicacion, igualmente probable, de los misterios que encierran esos Dogmas.

J. Salaverri, S. J.

E) De Mariología

Nikolaus, Paulus, *Suarez über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä*: ZkathTh 48 (1924) 633s.; 52 (1928) 241-244.

El Dr. J. Ernst, en su libro: *Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet* (Regensburg, 1921), se había apoyado en Suárez, de modo que, al expresarse contra la definibilidad de la Asunción, daba la impresión de defender el mismo punto de vista que Suárez.

La cita de Suárez acerca del grado de certeza que tiene la verdad de la Asunción es *exacta*: "Catharinus contendit esse de fide. Sed revera non est, quia neque est ab Ecclesia definita, nec est testimonium Scripturae aut sufficiens Traditio, quae infallibilem faciat fidem. Est igitur iam nunc tam recepta haec sententia, ut a nullo pio et catholico possit in dubium revocari aut sine temeritate negari" (*Disputat. in 3 S. Th.*, q. 37, a. 4., D. 21, sec. 2, n. 9). Pero no es *completa* esta cita, pues Suárez prosigue: "Atque ideo videtur habere eum gradum certitudinis, quem habet alia veritas supra tractata de sanctificatione Virginis in utero matris".

No sólo enseña Suárez explícitamente que la Inmaculada Concepción *puede ser definida* por la Iglesia, cuando ésta lo juzgue conveniente, sino que pone entre los ejemplos de otras verdades que en su tiempo no eran de fe pero que "nullus dubitat, quin tandem possint definiri", la gloriosa asunción de María (cf. ibid., q. 27, a. 1., D. 3, sec. 6, n. 4).

La concordia del pensamiento suareziano está en que el pasaje citado al principio sólo quiere excluir el que *entonces* fuera ya una verdad *definida* la asunción; pero cabe, y este es el caso precisamente de la asunción, que no siendo entonces de fe, pero estando dicha verdad contenida implícitamente en la Tradición o en la Escritura y aumentando el consentimiento común de la Iglesia, pueda llegar un momento en que la Iglesia *defina* esta verdad.

Posteriormente a la publicación de su libro ha declarado Ernst no haber sido su pensamiento afirmar que, según Suárez, no pudiera ser definida por la Iglesia la Asunción de María. Con todo, para armonizar los diversos pasajes antes aducidos, propone la teoría de que, si se ha de adquirir la completa seguridad acerca de que la asunción es una verdad revelada por Dios, no bastan, según Suárez, los caminos y medios *ordinarios* de que dispone la Teología con la asistencia *ordinaria* del Espíritu Santo, sino que además de éstos es necesario un camino *extraordinario* con una asistencia *extraordinaria* del Espíritu Santo, que no es para nosotros una nueva revelación, pero sí es una *cuasirevelación* que *recuerda* a la Iglesia de manera extraordinaria lo que está contenido implícitamente en la revelación, pero que para nosotros permanecería inasequible con los medios ordinarios de conocimiento que están a nuestro alcance.

Semejante interpretación de Suárez podría parecer algo demasiado rebuscada. Ni una palabra dice Suárez de un doble camino, uno ordinario y otro extraordinario, por donde pueda una doctrina llegar a ser dogma. Lo único que dice es, de acuerdo con otros varios teólogos, que de tal manera puede con el tiempo desarrollarse el conocimiento que tiene la Iglesia de una verdad implícitamente revelada, que llegue tal conocimiento a crear la condición previa necesaria para una definición dogmática.

J. Solano

Yaben, H., *La mariología de Suárez y su creencia en la Virgen del Pilar*: Doce de Octubre 4 (1945) 33-35.

El interesante artículo de Yurre sobre "Suárez y la trascendencia de la maternidad de María", y extrañas afirmaciones de autores como Merkelbach, que se atreven a decir que Suárez echa por tierra las grandezas de la divina maternidad, inducen al autor a registrar las doctrinas suarezianas sobre la trascendencia ontológica de la maternidad divina, que exige la gracia santificante, que "en cierto modo pertenece al orden de la unión hipostática", unión que es superior ontológicamente a la gracia. De donde deduce Suárez la superexcelencia de la santidad de María, y con ello la hiperdulía que se le debe, no como a más santa, sino como a santidad de otra categoría superior, cual es la pertenencia al orden hipostático. Eso no quita que en la alternativa prácticamente absurda de escoger entre la gracia y la maternidad, hubiera escogido la gracia por ser más necesaria. Los privilegios de la Asunción y de la Concepción Inmaculada se fundan también, según Suárez, en la maternidad de la Virgen María, que tuvo por bien aparecer a Santiago en las orillas del Ebro en Zaragoza.

E. Elorduy, S. J.

Yurre, G. R. de, *Suárez y la trascendencia de la Maternidad divina*: RevEspT 1 (1941) 873-917.

En este trabajo se propone el autor estudiar el pensamiento de Suárez sobre la trascendencia de la Maternidad divina. Lo divide en dos partes: 1.ª La trascendencia de la Maternidad divina en los teólogos anteriores a Suárez; 2.ª Posición de Suárez en la controversia.

El pensamiento de Suárez lo declara analizando: 1.º, el concepto de la Maternidad divina; 2.º, la trascendencia ontológica de la Maternidad divina; 3.º, la Maternidad divina y la gracia santificante comparadas en el orden práctico; 4.º, resolviendo, finalmente, algunas dificultades.

Como resumen de la doctrina suarista se pueden establecer las siguientes conclusiones:

1.ª La Maternidad divina es la primera y más excelente prerrogativa que posee María. Es ella la que eleva la persona toda de la Virgen al orden supremo de la unión hipostática.

2.ª Precisamente por ser la Maternidad un don tan excelente, connaturalmente exige, dada la sabiduría del Altísimo, un cortejo de dones y gracias superior al que se ha concedido a los demás santos. Por tanto, aun desde un punto de vista práctico, se ha de preferir la Maternidad a la gracia, como se ha de preferir la causa al efecto.

3.ª Sin embargo, esta Maternidad, aunque exige la transformación

del alma, por sí misma no es santificante. Por eso, si a María le hubiesen presentado el dilema Maternidad sin gracia, o gracia sin Maternidad, debería haber preferido esta segunda, dejando lo más excelente por lo más útil y necesario para conseguir la vida eterna.

4.ª La Maternidad es el fundamento del culto mariano, por eso éste pertenece a una categoría superior al de dulía.

J. M. Fondevila

F): De la gratia

Dalmau, J. M., *Suárez y las grandes controversias sobre la gracia*: Rev. Nac. de Educ. 3 (1943) 97-116.

Despues de una introducción en que se enumeran y analizan sucintamente las obras y escritos de Suárez sobre la gracia, sigue una descripción sintética de toda la doctrina católica sobre la economía providencial con que Dios conduce a la humanidad a su último fin, para situar en ella el tratado *De Gratia* del Doctor Eximio.

El verdadero valor y carácter de la teología de la gracia de Suárez aparece al encuadrarla en el marco de las controversias, que sobre esta parte de la doctrina católica se suscitaron. De ahí que siga una breve exposición de las causas generales de tales contiendas. Para poder apreciar más la obra de nuestro teólogo se intenta un esbozo del sentido y solución de cada una de ellas. Pelagianismo, semipelagianismo y reacción exagerada en sentido opuesto, dibujada ya en los siglos V y IX, y abiertamente declarada en la revolución protestante, que fué ocasión del magnífico decreto sobre la justificación del Concilio Tridentino. Más ampliamente trata del que ha podido ser llamado protestantismo mitigado "ad usum catholicorum" de Miguel Bayo.

Suárez no intervino en estas contiendas. Pero así como es evidente el influjo que ejercieron en su espíritu, no poco debieron sus soluciones a las cualidades características de su ingenio. Grande fué la atención prestada por Suárez en sus escritos sobre la gracia a los errores condenados, y así se comprende su aportación científica a las doctrinas comunes o más recibidas en la Iglesia en estas materias.

Más destacada fué la influencia que ejerció en la actividad científica de Suárez la controversia "*de auxiliis*", cuyo actor fué en parte. Se expone el punto céntrico, las causas y los alcances de la célebre disputa, que en frase de Menéndez y Pelayo fué exponente altísimo del vigor intelectual y de la profundidad teológica a que había llegado la ciencia española del Siglo de Oro.

La aportación científica de Suárez a los problemas planteados en las controversias "*de auxiliis*" es importante. Mucho debe al Doctor Eximio la solución propugnada por los teólogos de la Compañía a la cuestión de la gracia eficaz. Con su estudio acertó a dar a la ciencia media una base más sólida, dentro de la infinidad de la divina intelección. En lo tocante al elemento voluntario, contribuyó mucho Suárez a perfeccionar y sistematizar las fórmulas, que vinieron a cristalizar en la expresión "gracia congrua". Si establecemos una comparación entre Suárez y Molina, y hojeamos los tratados compuestos por aquél, veremos que todo su intento es exponer con claridad y precisión, y vindicar de falsas interpretaciones y de objeciones infundadas la doctrina de Molina. Cierto que existe diferencia entre ambos teólogos en un punto secundario, como es la predefinición de los actos saludables. Con esta cuestión está enlazada la de la predestinación a la gloria, en la que Suárez se separa tam-

bién de Molina y Vázquez, y coincide con el sentir de los teólogos de la Orden de Santo Domingo.

Se trata al fin de aquellos puntos de la doctrina de la gracia dilucidados por Suárez, que podrían llamarse incidentales en la controversia "*de auxiliis*": las fuerzas del libre albedrío caído, la naturaleza de la "*gratia adiuvans*", y la distribución de la gracia, con la explicación del axioma teológico: "*Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*".

Acaba haciendo notar cómo en toda esta materia aparece la que Grabmann llama "superioridad de la labor científica del Doctor Eximio".

J. M. D.

GUMMERSBACH, J., *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade. Mit Besonderer Brucksichtigung des Suarez* (Frankfurt A. M., 1933).

El P. Gummersbach, en su estudio especulativohistórico sobre la impecabilidad y la confirmación en la gracia, hace centro convergente de su trabajo la doctrina de Suárez sobre esta materia, ya que para Gummersbach el Doctor Eximio ha sido el sano ecléctico que ha sabido recoger cuidadosamente el pasado, darle nueva vida y hacer crecer esta rica herencia en profundidad y extensión, sin quererse apartar en nada, sobre todo en esta materia de gracia, del angélico Doctor.

Tres son las partes principales de su obra: 1.ª Dios y la esencia de la impecabilidad; 2.ª Cristo causa de ella; 3.ª Participación de la impecabilidad de Cristo. Todo ello desentrañado en sendos artículos llenos de interés, sobre todo en la tercera parte, en la que recorre la Iglesia triunfante, paciente y militante.

Nos presenta en todos ellos a Suárez como conocedor a fondo y justipreciador del pasado, constructor sólido y profundo que va buscando, como Santo Tomás, ver la verdad y ponerla de relieve ocultando todo lo personal, sin que aparezca el afecto de un Agustín, la psicología de Santa Teresa o la atractiva piedad de San Francisco de Sales, pero sin poder ocultar su personalidad constructora.

En cada punto va presentando Gummersbach el parecer de los teólogos y contrastando sus diferencias o afinidades con la doctrina de Suárez, sin que a veces omita el resolver él mismo, según los principios suarezianos, puntos que el Eximio no tocara.

J. ESCUDERO

STEGMÜLLER, F., *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*. Herder (Freiburg im Brisgau, 1933) 54.

Este importante opúsculo lo presentó en esta Revista el P. J. A. de Aldama (*Suárez ante la ciencia media en su profesorado Romano*, EstEcl 13 (1934) 491-495). A base de una lectura inédita de Suárez, "*Quaestio de gratia efficaci*", durante su profesorado en Roma (1582-1583), que publica el autor según un ms. de Karlsruhe (p. 35-54), estudia la evolución del pensamiento del Eximio sobre la gracia eficaz antes de la publicación de sus obras, la primera de las cuales es de 1590. Porque resulta que el gran defensor de la ciencia media y del congruísmo, que en todas sus publicaciones forma un sistema compacto y sólido, no se nació con estas doctrinas; en 1582 las rechazó de plano, cuando ya Belarmino las había enseñado en Lovaina y en Roma. En estas lecciones admite como posibles dos modos de gracia eficaz con infalibilidad moral:

o por razón de multitud de auxilios que muevan de un modo indeterminado o confuso a la conversión o a la perseverancia, o por razón de auxilios tan atemperados a la condición de la voluntad que aseguren también moralmente la producción de un acto determinado. Pero este segundo modo es rarísimo; ni el primero es del todo necesario para la sobrenaturalidad del acto; de donde se sigue, que con frecuencia la gracia suficiente y la eficaz se dintinguen sólo por el efecto. Todo otro modo de explicar la eficacia lo rechaza por contrario a la libertad y a la benignidad de Dios.

Señaladas las conexiones de esta doctrina con otros puntos teológicos, examina el autor las causas que pudieron influir en la evolución tan completa del pensamiento de Suárez, que ya en 1588 (si no en 1585) había cristalizado en su forma definitiva. Pudieron contribuir las amonestaciones de sus superiores; es dudoso el influjo de Molina, cuya *Concordia* es de 1589 (con razón apunta el P. Aldama que el movimiento alrededor de este libro no pudo menos de afectarle). Pero sin duda el principal factor fué el estudio más profundo y personal de la cuestión. En la ciencia media halló solución a problemas difíciles de la Teología; y ante todo (pues Suárez no era teólogo pragmatista) se persuadió de la interna posibilidad de la ciencia media, por la verdad y naturaleza propia de las proposiciones que enuncian los futuribles, que no son condicionales ilativas, sino sólo asertivas. Con esto fundamentó lógicamente esta teoría, que no consideraba sólidamente establecida en las explicaciones de sus compañeros de enseñanza. "No estableció, pues (concluye Stegmüller), su sistema sobre la base de la ciencia media por afán de novedades, ni por radicalismo teológico, sino porque se le presentó como una posibilidad de conservar y fundamentar más profundamente las soluciones tradicionales y conservadoras de los problemas de su tiempo... La evolución de Suárez no es hacia el radicalismo, sino de sentido opuesto. El contacto inmediato con los problemas y la voluntad de resolverlos a la manera de Santo Tomás, llevaron a Suárez a la ciencia media" (p. 31, 34).

La publicación del texto, cuya autenticidad es evidente, y lleva en sí la marca suareziana, a pesar de su imperfección y de ser mero dictado de clase, es modelo del género. Con razón anota el P. Aldama (l. c. 495) que el primer estudio evolutivo (1571-1580) que señala el autor no se ve en qué se apoya. Quizás tampoco es del todo exacta, al menos formalmente, la afirmación (p. 11) de que en 1582 la gracia eficaz *ex effectu* es noción fundamental en la mente de Suárez (A. Aldama, l. c. 492, n. 7).

J. M. Dalmau

G): De derecho canónico

Bigador, R., S. I., *De nexu inter theologiam et ius canonicum ad mentem Francisci Suarez*: Greg 28 (1947) 455-473.

Suárez asienta la unidad entre la teología especulativa y la práctica. Se expone luego el fundamento de esta unidad según la doctrina suareziana. Antes de Suárez, los canonistas consideraban el derecho canónico formando una ciencia con la teología, aunque separada de ella. Esta conexión entre ambos, mejor expuesta por Cano que por Báñez, fué declarada con toda lucidez por Suárez, haciendo resaltar la diversa índole y fin del derecho canónico y la teología. Por el contrario, hay algunos jurisconsultos modernos que desconocen la doctrina de Suárez y consideran inútil o nocivo el derecho canónico, como si bastara la teología y el de-

recho civil; o bien ponen como el único fin de la Iglesia el procurar la salud de las almas, y no también el bien común de la sociedad eclesiástica, en cuanto conduce a aquel fin sobrenatural. Al final muestra el articulista cuán lejos estaba Suárez del formulismo jurídico con que algunos canonistas modernos conciben el derecho canónico, aplicando los métodos empíricos de los actuales juristas.

M. Q.

CERECEDA, F., S. J., *Censura de la "Immunitas Ecclesiasticorum" del P. Francisco Suárez*: EstEcl 14 (1935) 388-395.

La actuación desdichada de Fray Paolo Sarpi en Venecia fué causa de la ruptura entre la Santa Sede y la Señoría a principios del siglo XVII en el pontificado de Paulo V, por una de aquellas cuestiones interminables de competencia entre el poder civil y el eclesiástico. El suceso dió pie a unos treinta teólogos para salir en defensa de las prerrogativas pontificias, escribiendo doctísimos tratados sobre la inmunidad eclesiástica. Suárez terció en el combate y redactó en tres meses un opúsculo de 150 folios, que por entregas se los iba remitiendo al P. Bastida, para que él desde Roma tramitase los permisos y las aprobaciones necesarias haciendo a la vez de censor. Como tal, le remitió una pequeña observación referente al punto "an sit de jure divino immunitas ecclesiasticorum". Bastida creía que era de *jure divino positivo*, y así se lo envió a Suárez. Este contestó afirmándose en lo escrito de ser de derecho divino natural *determinatum et completum per jus canonicum*, y ante la duda, se acudió en Roma a otro censor, que se puso de lado de Suárez. Como las circunstancias de Venecia requerían suma puntualidad y exacción en las ideas de los defensores del Pontífice, las censuras se pusieron en manos de Belarmino, el cual se inclinaba al parecer de Bastida. Los tres juicios se devolvieron al Eximio, y a ellos respondió afirmándose en lo escrito y poniendo este comentario significativo: "No creo que haré perjuicio a la Iglesia ni a su Santidad, en fundar la inmunidad eclesiástica en cosa que no se puede fundar, y que parece que se impugna eficazmente"; y más abajo añadía: "Cada uno explica la cuestión a su modo, y no se puede en estas cosas pedir tanta concordia".

El trabajo está construído a base de inéditos encontrados en los archivos de Roma.

F. C.

JOMBART, E., S. I., *La coutume d'après Suárez et le Code de droit canonique*: NouvRevTh 59 (1932) 769-784.

M. Edg. Janssens, profesor de la Universidad de Lieja, estudia en "RevThom" 14 (1931) 680-726, la costumbre jurídica a través de los grandes teólogos Santo Tomás y Suárez, y confronta las teorías entre sí y con las disposiciones del Código canónico. Aunque es trabajo de interés y de provecho, no está enteramente libre de una tendencia que no puede elogiar al Angélico sino atacando al Eximio, oponiendo el "intelectualismo" del uno al "voluntarismo" del otro.

I. Escaso es lo que Santo Tomás ha escrito sobre la costumbre jurídica, y esto muy sintético. Suárez, en cambio, le consagra veinte capítulos (*De legibus*, l. 7), no como antagonista, sino en plan de comentador del maestro de Aquino, a quien sigue en sus líneas generales y sólo disiente de él en algún punto muy secundario.

Coinciden en que la razón y la voluntad del pueblo han de intervenir en la costumbre, como la voluntad y la razón de los legisladores intervienen en las leyes; coinciden en que ningún régimen, si excluímos el democrático directo, da rango jurídico a la costumbre sin que el gobernante la consienta; también hay coincidencia en lo que toca a prescripción de costumbres y a la confianza que merece el hombre que ha de introducirlas.

Las discrepancias son mínimas. En la costumbre *contra legem* el Doctor común dice que se va introduciendo por actos que la epiqueya hace legítimos, mientras que el Doctor Eximio sostiene que los actos introductorios son ilegítimos; el uno subraya más lo racional y el otro lo volitivo de la costumbre... En suma, pequeñeces; pretender cosas mayores, en frase de Pascal, es "*faire des fauses fenêtres pour la symetrie.*"

II. El Código canónico, a juicio de M. Janssens, confirma el sistema de Santo Tomás y desbarata las posiciones de Suárez.

Mal se conciben suertes tan desiguales, porque ya hemos visto que en torno a la costumbre jurídica hay coincidencia substancial entre los dos teólogos. Ni es verosímil que el cuerpo de leyes eclesiásticas se pronuncie sistemáticamente contra un Suárez, porque vemos el cuidado con que soslaya las disputas sistemáticas que se traen entre sí los maestros católicos. Es más inverosímil aún que la Comisión codificadora, en la que intervinieron suaristas muy conspicuos, formara una especie de complot antisuareziano. Tampoco es creíble, por último, que el Código borre de un plumazo todas las conquistas que en materia de derecho consuetudinario ha tenido la ciencia jurídica de Gregorio IX a esta parte... Y dejémonos ya de las generalidades de M. Janssens; veamos sus reparos concretos.

He aquí el can. 25: "Consuetudo in Ecclesia vim legis a consensu competentis Superioris ecclesiastici unice obtinet". M. Janssens distingue: El pueblo es la causa eficiente *material* y el superior es la causa eficiente *formal* de la costumbre... Lo mismo que Suárez y que todos los clásicos, que ninguno desconoce la distinción entre costumbre de hecho y costumbre de derecho.

Según el Eximio, y muchos anteriores y posteriores a él, en diez años prescribía la costumbre *praeter legem;* cuarenta son ahora necesarios conforme al can. 28. ¿Qué misterio hay en esto? M. Janssens entrevé aquí un mentís a Suárez, pero más sencillo y verosímil es ver otra cosa. La costumbre y la ley están en razón inversa; cuanto más perfectas son las leyes, más difíciles de introducir las costumbres...

Para Suárez, una costumbre reviste fuerza jurídica desde el punto y hora en que el superior le da su consentimiento, expreso o tácito; M. Janssens no lo admite, sino que opone los cánones 27-28 que fijan los cuarenta años sin distinción. Criterio este último que no todos comparten, ni siquiera después del Código, verbigracia, Cocchi, Michiels y en parte Vermeersch-Creusen, porque los cánones 27-28 se refieren al consentimiento legal, que no parece excluir el de connivencia o especial.

El Código trata de la costumbre *secundum legem* (can. 29) en el título *De consuetudine*, prueba de que ésta introduce derecho; Suárez, en cambio, tiene por cierto que no crea *ius consuetudinarium*. Verdad es que, según el teólogo jesuíta, la costumbre *secundun legem* que sólo guarda la ley, no añade nada en el orden jurídico; sin embargo, también admite costumbres interpretativas de la ley, máxime cuando es ambigua, y juzga, contra la opinión de otros, que las tales han de correr la suerte de las *praeter legem*. El can. 29 deja las cosas como estaban.

Costumbres que el Código repruebe, la Iglesia las corrige y no las

deja revivir (can. 5), más aún, no las tiene por razonables (can. 27, § 2). En la doctrina de Suárez las costumbres reprobadas pueden llegar a ser normas jurídicas. Luego, en conclusión de M. Janssens, Suárez se opone al Código, porque las costumbres reprobadas son irracionales por esencia, ahora y siempre. Con todo, adviértase que, según el maestro de Coimbra, las reprobaciones que se fundan en el derecho divino son perpetuas, al revés de las que se fundan en el derecho humano, que de suyo pueden existir en éstas y no existir en otras circunstancias.

Así, pues, en derecho consuetudinario no hay incompatibilidad científica entre el Angélico y el Eximio; la oposición entre la teoría de Suárez y el Código redúcese a los cuarenta años que ahora son necesarios para la costumbre *praeter ius*.

F. Lodos, S. I.

H): De Teología mística, de los novísimos y de la liturgia

Elorduy, E., S. I., *La Teología Mística de Suárez*: Manr 15 (1943) 203-230; 16 (1944) 117-129. 220-240.

Este trabajo fué precedido por otro artículo introductorio publicado en la misma Revista (1942), n. 52.53, p. 226-246 cuyo título y resumen son los siguientes: *El concepto de Teología Mística en San Juan de la Cruz*. Así como hay una Ascética pura y una Filosofía ascética, hay también un misticismo puro y una filosofía mística, que han sido superados por la Ascética y la Mística cristianas. De aquí la necesidad de distinguir el aspecto psicológico y el teológico en la Mística. Además, es preciso tener en cuenta para la controversia sobre la contemplación adquirida, que hay varias clases de intuición activa y pasiva, lo mismo en el conocimiento natural que en la contemplación sobrenatural, donde hay elementos adquiridos y elementos infusos, objeto estos últimos de la Teología Mística. En San Juan de la Cruz el objeto de la Teología Mística es esencialmente oscuro, como la fe. El elemento místico es un afecto infuso, iluminante y purgativo. El objeto de la Teología Mística pertenece al orden de la gracia actual. Las gracias místicas tienen un carácter cristocéntrico. Antes de pasar a Suárez, hay que tener en cuenta, además, que la palabra de Dios suena en el alma a diversos niveles, menos perceptible cuanto más profunda. Así sucede con las gracias comunicadas por Cristo al Centurión, a Lázaro, a Zaqueo, etc. ¿Son estas gracias de orden ascético o de orden místico? Suárez no trata expresamente el problema. Sus obras tienen importancia especial por conectar a la Mística la doctrina sobre la gracia actual.

Ante todo, se debe advertir que Suárez parece haber sido un místico nada ordinario. El objeto de la Teología Mística lo reduce a la contemplación sobrenatural, que distingue cuidadosamente no sólo de otras actividades del alma, sino de la *vida contemplativa*, que es duradera. Por contemplación entiende una parte de la oración mental, que es unión sobrenatural intelectivoafectiva con Dios, que se comunica al alma en forma infusa. Se da ordinariamente en los perfectos; a veces también en los incipientes. Pertenece a la fe y a la ciencia teológica adquirida. Es de corta duración. Suárez trata de llevar las almas hacia la Mística, siguiendo a San Ignacio, mediante la educación de la capacidad intuitiva de la mente. Todas las facultades del hombre cooperan en la contemplación. Esta doctrina se encuentra desarrollada ampliamente en el libro II del tratado *De oratione*. En el libro III, *De gratia*, capítulos VI al XII, fundamenta la Teología Mística con un análisis detenido de la

gracia excitante en el entendimiento y en la voluntad. En ella se vale Dios ya de signos externos, ya de especies previas naturales o sobrenaturales, que no se confunden con el mismo movimiento infuso del alma. Con minuciosidad maravillosa, estudia cuándo, para quiénes y para qué es necesaria la infusión de esas gracias, que unas veces son sobrenaturales en su entidad, otras sólo en el modo.

Otra obra donde Suárez trata asuntos místicos es el tratado *De religione Societatis Iesu*, en su comentario a los ejercicios, muy especialmente en la doctrina sobre el discernimiento de espíritus, que constituye un capítulo nuevo de la espiritualidad cristiana, que antes de San Ignacio había revestido un carácter más público y oficial. La Mística comienza a ser con la nueva dirección asunto más íntimo y particular de las almas. Suárez ha comprendido la importancia de la nueva orientación al defender la doctrina ignaciana, fundamentándola en los tratados dogmáticos sobre la gracia y justificando el fomento de una espiritualidad, que trata de elevar a las alturas de la vida mística a todas las almas capaces de ella; sin que haya de confundirse con deseos de fenómenos sensibles extraordinarios ajenos a la Teología Mística, este deseo de poner a las almas en contacto personal y amoroso con Dios.

E. Elorduy, S. I.

Kempf, Dr., *Die natürliche Glückseligkeit des Menschen nach Franz Suarez, S. I.*: PhJahrb 43 (1930) 488-498

Con ocasión de haberse escrito que, mientras los escolásticos modernos aseguran que el hombre en estado de naturaleza pura hubiera podido llegar a una bienaventuranza perfecta, los antiguos afirman que sin gracia hubiera obtenido una "cierta" bienaventuranza, pero no perfecta, sin la visión intuitiva de Dios, el autor se propone estudiar la cuestión en Suárez, como intermedio históricamente entre la Escuela antigua y la moderna.

Para él bienaventuranza es, no un estado de plena satisfacción de todo apetito, como es para otros, sino más bien una operación, la obtención del bien último y sumo, que virtualmente contiene los demás.

Si Dios no hubiera destinado al hombre a la bienaventuranza sobrenatural, le hubiera quedado a éste la posibilidad de una bienaventuranza puramente natural en la obtención del fin último.

Dios es el único objeto que puede satisfacer esencialmente el entendimiento y la voluntad del hombre. Pero esa satisfacción no puede ser perfecta sin la visión intuitiva, y así ninguna otra felicidad puede ser perfecta o saciativa de todo deseo del hombre, sino acomodada a su naturaleza limitada.

La bienaventuranza perfecta exige eternidad y exclusión de todo peligro de pecar. Ambas se obtienen por la visión de Dios; pero no se puede probar que el hombre sea capaz de una felicidad natural, que sea eterna e impecable. Con todo, ésta merece el nombre de bienaventuranza, por cifrarse en la obtención del último fin por entendimiento y voluntad, en cuanto Dios puede ser conocido naturalmente por las cosas creadas. Pero ese conocimiento es abstractivo y analógico y, por tanto, imperfecto.

Se puede, pues, deducir que Suárez está con la Escuela antigua. No se da felicidad perfecta sin la visión de Dios.

J. Sagüés, S. J.

VILAR, J., *La Teología litúrgica del "Doctor Eximio" Francisco Suárez, S. J.*: RazFe 54 (1919) 294-312. 468-475; 55 (1919) 37-43. 313-324; 56 (1920) 298-318.

En este largo artículo el P. Vilar va espigando con suma claridad las ideas desarrolladas por el Doctor Eximio acerca de la Teología litúrgica, contenidas principalmente en sus dos tratados: *De Virtute et Statu Religionis*, y *De Eucharistia*.

Como cuestión previa, expone en primer lugar cuanto dice Suárez sobre la necesidad y obligación del culto divino no sólo interno, sino también externo; copia la definición que da aquél de "adoración pública", las frases que contienen cómo ha de ejecutarse y por medio de cuales *acciones*; se fija, además, en los pasajes del *De Legibus*, en que Suárez sienta el principio de autoridad en cuanto a la forma del culto público.

Teniendo así trazadas las líneas más generales del culto y de la liturgia, pasa ahora el P. Vilar a las enseñanzas del Doctor Eximio sobre los diversos objetos de esta materia.

A) *Los lugares sagrados.*—Se expone la doctrina suareziana, en primer término, acerca de los *templos*, especialmente de su *dedicación* honesta, útil y fundada en la tradición más antigua, la reverencia a ellos debida, y los fines por que se levantan; en segundo lugar, acerca del *altar*, de cuya etimología, historia, estructura, consagración, ornato, el estudio de Suárez es eruditísimo, a la vez que eficaz contra los herejes.

B) *Las acciones sagradas.*—Aquí se extiende el articulista en lo que dice Suárez máxime de la *oración pública* y del Santo Sacrificio. Cuanto a lo primero, ¿cómo se justifica que tal *oración* se haga en lengua extraña como es el latín?

El autor entresaca de Suárez seis motivos principales para justificarlo. Esta oración pública tiene lugar en la Misa y fuera de ella. Fuera de la Misa, la oración pública se concreta antonomásticamente en el *Coro eclesiástico;* Suárez se detiene aquí a probar que el Coro eclesiástico es santo e introducido en la Iglesia por instinto del Espíritu Santo; las pruebas son de Sagrada Escritura, de Tradición y de congruencia. Contra los herejes vindica el Eximio Doctor la bondad de la materia próxima del Oficio Divino: Salmos, Cánticos, Himnos..., la conveniencia de estar distribuído todo el Oficio en varios tiempos u horas canónicas, y además, en parte *nocturna* y parte *diurna*, la necesidad de que se rece en voz sensible, y si en la iglesia, para uso de los fieles, en voz alta; finalmente la conveniencia y santísima costumbre de que se diga con canto y salmodia (contra la singular opinión del Doctor Navarro), y aun con acompañamiento de instrumentos músicos, decente y oportunamente empleados. El articulista hace resaltar los puntos en que Suárez se destaca como teólogo eximio y piadosísimo.

Cuanto a lo segundo, o sea el Santo Sacrificio, resume ante todo el P. Vilar unas páginas preliminares en que Suárez discurre sobre la necesidad de que los vasos para el Sacrificio sean consagrados, la disposición requerida en el ministro y la conveniencia de usar vestiduras peculiares en la celebración de tan altos misterios.

Dentro ya de la Misa, expone la brillante doctrina suareziana sobre la bondad y antigüedad de los ritos y ceremonias, no sólo del Canon, sino también de las partes que le anteceden y le siguen, y especialmente sobre el sentido e historia de cada una de las partes de la Misa, desde el "Confiteor" hasta el último Evangelio.

Resumida luego brevemente la doctrina litúrgica de los sacramentos sacramentales, dedica por fin el articulista las últimas páginas a expo-

ner lo que Suárez escribió acerca de los Tiempos Santos, bajo el epígrafe "De sacrorum seu festorum dierum observatione et praecepto", que comprende la hermosa doctrina sobre las fiestas de Cristo, el culto a él debido y a su Cruz, y las fiestas de Nuestra Señora, de los Angeles y de los Santos.

O. Robleda, S. J.

B: Filosofía.

a): Metafísica de Suárez

Alejandro, J. M., S. J., "*La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*". Publicaciones anejas a "Miscelánea Comillas", serie filosófica, t. I. Univrsidad Pontificia (Comillas, Santander, 1948) 382.

Importante obra, recientemente salida, de sumo interés para conocer el pensamiento del Doctor Eximio. La obra del profesor de Criteriología en la Universidad Pontificia de Comillas, P. José M. Alejandro, S. J., comprende tres partes principales. La primera en la que el A. estudia la pseudoacusación de nominalismo lanzada contra Suárez, exponiendo la historia de la acusación, el ambiente cultural en los años de formación del Eximio, y el pensamiento gnoseológico de Guillermo de Occam (p. 21-119). En la segunda se estudia de forma positiva el pensamiento suareziano sobre la esencia del conocimiento, sus presupuestos y fundamentos metafísicos, se hace un detenido análisis de la experiencia y su aplicación gnoseológica a los primeros principios, se expone la gnoseología de la sensación y se describen las funciones y valores cognoscitivos (p. 119-285). En la tercera parte estudia el autor el objeto del conocimiento, y comprende tres capítulos importantísimos sobre el conocimiento intelectual del singular material, tesis específica del pensamiento suareziano, sobre la teoría de la abstracción característica de Suárez, y sobre la gnoseología de los conceptos universales (p. 285-373). Precede a la obra una extensa Introducción metodológica, y la cierran dos valiosos Apéndices, de especial utilidad para la investigación en la extensa obra del Eximio. Representando Suárez en la teoría del conocimiento el más alto exponente de los filósofos cristianos y siendo su posición la más apta para rebatir y superar el criticismo de Kant, se deja entender que la obra del profesor comillés, elaborada con la más atildada escrupulosidad científica y el dominio que le ha proporcionado varios años de estudios suaristas en España y Roma, es el homenaje más honroso y adecuado que se puede hacer en un Centenario a la memoria del inmortal filósofo jesuíta granadino.

N. González Caminero, S. J.

Gómez Arboleya, Enrique, *Francisco Suárez, S. I.*—Universidad de Granada, 1946, 17 × 25 cm., XVI + 471 p.

En vísperas del centenario del nacimiento de Suárez, la Universidad de Granada ha publicado un magnífico libro titulado "Francisco Suárez, S. I.", cuyo autor es el Catedrático de Filosofía del Derecho y Director de la Cátedra "Francisco Suárez", D. Enrique Gómez Arboleya.

Desde hace años atrae y ocupa al Sr. Arboleya la noble e ingente

figura del eximio pensador granadino. La gran fuerza sugestiva de su claro pensamiento, su profundo sentido crítico libre de apasionamientos y prejuicios, ese amor a la verdad—por encima de todos los lazos de escuela—le ha valido de algunos el calificativo de ecléctico y sobre todo su engarce con el mundo moderno—ese mundo cuyo primer hombre es Descartes en frase de un filósofo contemporáneo—, han ido despertando un entusiasmo creciente en el ánimo del joven profesor de Derecho hasta plasmarse en este grueso volumen sobre las "Disputaciones Metafísicas". Sus lecciones extraordinarias en la Cátedra de Suárez, sus varias conferencias y artículos sobre el tema: "La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez en relación con sus supuestos metafísicos", "Suárez y el mundo moderno", "La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica", señalan los jalones de su admirativo fervor hacia el gran teólogo. Y aun el magno libro que nos ocupa, no representa, como confiesa el autor en el prólogo, sino un prolegómeno e introducción a una obra total sobre los "Supuestos metafísicos de la Filosofía del Derecho en Suárez", o mejor dicho, una parte tan sólo de esa introducción, que sería completada por una segunda parte sobre la "Antropología en Suárez".

El libro que reseñamos se ciñe, pues, al Suárez filósofo y dentro del filósofo al metafísico. Y ¿cómo enfoca el estudio de la Metafísica suareziana? Un criterio o norma directriz ilumina al mismo tiempo que limita tan ancho campo: El historicismo del autor. El Sr. Arboleya no pretende hacer filosofía de la problemática de Suárez, sino simplemente historia. No discute sus bases filosóficas, ni la fuerza probatoria de sus argumentos. Tan sólo quiere comprender y exponer cómo se encuadran las Disputaciones en el marco de la Filosofía occidental, qué deben al legado de la antigüedad y de la Edad Media, y qué soluciones aportan al mundo moderno. En una palabra, lo que pretende es sorprender la ejemplar lección de historia que en el siglo XVII ofrece la conducta intelectual del gran filósofo jesuíta. Así, el índice de sus capítulos acusa un marcado perfil: antes de entrar en el recinto de la Metafísica nos presenta al hombre y su circunstancia—la plenitud española de fines del seiscientos—, destacándose sobre un horizonte espiritual que se remonta hasta el pensamiento helénico. Ya dentro de la exposición, se ocupa de la noción de Metafísica y su objeto, el concepto del sér y sus tres pasiones y la teoría de las causas. Aborda a continuación la división suareziana del sér en infinito y finito, para estudiar en el primero las pruebas de su existencia, sus divinos atributos y operaciones: creación, conservación y concurso, y terminar con el ente finito y sus problemas: esencia y existencia, sustancia y accidentes.

Una ausencia notamos, de la cual se disculpa el autor, y es la de los filósofos árabes. Si se remonta en los antecedentes hasta más allá de Aristóteles, bien merecían algunos párrafos los autores musulmanes, cuyas sentencias aparecen más de una vez en las "Disputaciones": Avicena, Averroes... y cuya presencia ineludible en el horizonte intelectual del medioevo está cada vez más firmemente constatada.

Un rasgo fundamental importa consignar, y es la calidad artística de la expresión. El estilo—brillante en los excursos históricos, lineal y conciso en la exposición de la doctrina—llega a la categoría de paradigma tanto en su aspecto significativo como en el psicológico y más aún en el comunicativo, por su sentido de la ordenación históricodidáctica y su adecuación entre forma, fin y contenido, pese a los neologismos que a veces acuña (dación, absolutivizado...).

En fin, el espíritu de amor y comprensión con que el profesor granadino se ha acercado al otro eximio profesor también granadino, se ve recompensado con esta obra meritísima por varios conceptos, que viene

a representar un cálido exordio en la investigación de la significación histórica de Suárez. Con ella, además, la Universidad de Granada, de tan aguda sensibilidad para todo lo cultural y tan decididamente afirmadora de los valores granadinos, ha contribuído con un trabajo digno de su nombre al Centenario de Francisco Suárez.

F. X. R. Molero, S. I.

Guthrie, Hunter, S. I., *La significación histórica de Francisco Suárez*: Est 384 (1947) 401-425.

El autor restringe su investigación al campo de la filosofía. Caracteriza la Edad Media como un esfuerzo de la razón humana para encontrar su posición en la jerarquía de la realidad creada. El movimiento filosófico de autonomía de la razón iniciado por la aparición de los escritos de Aristóteles, fué falseado por el averroísmo y el nominalismo, que originó la decadencia del escolasticismo, y quiso parar el renacentismo, aunque en vano. Algunos han considerado como inspirador de la verdadera reforma a Francisco de Vitoria desde la cátedra de Salamanca; pero paralelo al movimiento iniciado por Vitoria estaba el de Ignacio de Loyola, cuyos hijos introdujeron una nueva era de escolasticismo, no sólo en España y Portugal, sino también en Italia, Sicilia, Francia, Alemania, Bohemia, Austria, Holanda e Inglaterra. Los *Conimbricenses* constituyeron la exégesis más completa de las obras de Aristóteles. La filosofía en la era cristiana llegó a su mayor edad cuando en 1597 Francisco Suárez publicó sus dos tomos de *Metaphysica*. El articulista da una nota biográfica de Suárez, expone su originalidad, y le señala como el primer historiador del escolasticismo, que en su Metafísica siguió un método nuevo, descartando el *Sic et non* de Abelardo, y rellenando su obra de citas de autores textuales y críticas.

A continuación muestra que Suárez fué un importante factor en el renacimiento jesuítico de la filosofía del siglo XVI, y cómo eligió para tema central de su Metafísica la noción de creatura, sobre dos principios directivos: la luz de la fe, evitando las erróenas concepciones paganas, y el testimonio interior de la conciencia, no estudiando al hombre meramente como un objeto impersonal, transubjetivo. Así halló en su Metafísica que la noción dinámica de dependencia constituía la esencia de la creatura, evitando la doctrina aviceniana de una distinción real entre la esencia y la existencia, y fundando en aquélla la noción analógica del sér: la analogía de atribución intrínseca. Fué además Suárez el campeón de la libertad académica en los círculos escolásticos, proclamando la tolerancia en materias discutibles.

M. Q.

Cruz Hernández, Miguel, *Suárez y el tránsito de la escolástica a la filosofía moderna* (al margen del libro de Enrique G. Arboleya, *Francisco Suárez, S. J.*): Boletín de la Universidad de Granada, n. 83 (1947) 33.

Suárez representa el tránsito del mundo medieval a la filosofía moderna; sus *Disputaciones Metafísicas* se han impuesto en todo el mundo europeo. Horizonte histórico-vital en que apareció Suárez. El fué el primero que en el campo de la escolástica cristiana realizó con pleno éxito la empresa del tratado original de metafísica. Se basó sobre Aristóteles, pero la Metafísica de éste no es una obra terminada y la de

Suárez, sí. Aristóteles evolucionó en la exposición de su metafísica; los musulmanes transmitieron sus comentarios sobre Aristóteles al mundo cristiano. Suárez se asentó en lo más aristotélico de Aristóteles: en la analogía del sér. Después estudió las relaciones de la metafísica con las ciencias, el concepto formal y objetivo del ente, las pasiones del sér y los trascendentales, para pasar al estudio de las causas. Esto le llevó a plantearsea el problema de la materia y de la individuación, en que se apartó de Avicena y de Santo Tomás. Los primeros autores que expusieron la distinción entre la esencia y la existencia fueron Al-Fárábi y Avicena. La distinción aviceniana pasó inmediatamente a la escolástica cristiana, y fué recogida especialmente por Santo Tomás, que le concedió un puesto especial dentro de su sistema. Suárez, que se instaló en el campo de las cosas concretas, cerradas en sí e individuales, como aristotélico cien por cien, no admitió esta distinción en el sér creado. Al negar Suárez esta distinción y no admitir un principio de individuación extrínseco a la naturaleza de las cosas, se instaló en el mundo de la nueva concepción del sér, postura que habían iniciado Durando, Auréolo y Occam. Fué el primer paso para una concepción meramente física del sér: paso que dió Descartes.

M. Q.

Hellín, José, S. I., *La analogía del sér y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid, 1947) 446 p.

He aquí una obra de singular interés, indispensable para quien quiera adquirir una noción verdadera de uno de los problemas fundamentales de la Metafísica según la mente de Suárez. Es una exposición documentada, objetiva, penetrante y crítica de la concepción suareziana del sér, en torno de la noción de analogía. Nadie mejor preparado que el P. Hellín para esta labor; así, por el conocimiento adquirido en la asidua lectura de las disputas de Suárez, como por su mentalidad, enemiga, y no sin razón, como la del mismo Doctor Eximio, de confusiones, imaginaciones y verbalismos, que con frecuencia ocupan en algunos escritos sobre estos problemas el lugar que corresponde a la precisión de los conceptos y al rigor del raciocinio. Publicada esta obra, no tendrán excusa quienes, aterrados quizás ante el volumen de los infolios suarezianos, aunque son de nítida y meridiana claridad, acuden para documentarse sobre la mente de Suárez en las cuestiones acerca del sér a exposiciones o citas, desde luego poco benévolas, y no raras veces sumamente inexactas, por no decir totalmente equivocadas. El autor además ha prestado con su obra muy buen servicio a la Metafísica de nuestros días, al exponer las nociones básicas sobre esta materia, y al confrontar, como ya lo había hecho el mismo Suárez, sus soluciones con las de otras escuelas, teniendo en cuenta por su parte las exposiciones recientes. En estos dos aspectos ha seguido un procedimiento del todo objetivo: declaración previa y precisa de las nociones, y contacto inmediato con representantes autorizados de las diversas tendencias.

Presentar brevemente el contenido de la obra será la mejor recomendación que de ella puede hacerse.

Después de una introducción en la que establece la importancia de la cuestión, divide el libro en cinco partes de desigual extensión. La primera expone la noción y divisiones de los nombres comunes, con los fundamentos y propiedades de los términos equívocos y análogos. La segunda estudia el aspecto lógico de la analogía. Descartadas acepciones menos filosóficas de esta palabra, investiga cuidadosamente su concepto, teniendo

en cuenta la diversidad que ya en este punto se percibe en las diversas escuelas, y vindicando la noción suareziana; siguen las divisiones de la analogía y las propiedades de sus distintas clases.

La tercera parte, "Aspecto metafísico de la analogía", forma como el cuerpo de todo el libro (p. 109-355) y es la exposición y defensa de la doctrina de Suárez con la crítica de las opiniones opuestas cuyo resumen programático había propuesto en los capítulos anteriores. Establecidos en el capítulo 1.º los fundamentos ontológicos de las diversas clases de analogía, prueba en el 2.º la "Verificación de la analogía metafísica del concepto de sér con relación a Dios y a las criaturas". Rechazada la equivocación y la univocación con la refutación del agnosticismo dogmático y de todo antropomorfismo, excluye la analogía de proporcionalidad intrínseca propuesta por los "cayetanistas", cuyos textos aduce, con los argumentos de Suárez, al considerarla ya en sí misma, ya en sus fundamentos, que no autorizan la mera unidad proporcional del concepto de sér. Que el concepto de "sér" exprese inmediatamente que la esencia de Dios es a su existencia como la esencia de la criatura es a su existencia (sobre ser algo bastante artificial), parece contradictorio con la simplicidad expresamente afirmada de este concepto (p. 182-187); expuesto al agnosticismo, porque la habitud, que aquí es el efecto formal de la existencia, nos es desconocida en una de las razones (p. 168s); es que la proporcionalidad, por metafórica de suyo, no puede por sí sola fundar una analogía intrínseca (p. 163-166).

Sigue la prueba interna de la analogía de atribución intrínseca. Su fundamento ontológico es el hecho cierto de que el sér se dice formalísimamente de Dios y de las criaturas, pero con diferencia esencial y radical en la misma noción de ser (p. 195-198). El fundamento lógico-psicológico es la unidad del concepto de ser, por precisión verdadera, confusiva, no separativa, e imperfecta, en cuanto no es mutua, ya que el ser trasciende formalmente todas sus diferencias, por lo que se contrae no por composición, ni por deducción o análisis, sino por mayor expresión de alguno de los seres a los que se aplica (p. 198-230). Esta explicación da razón de los elementos sustanciales del problema del sér, que son los dichos, o el orden de prioridad y posterioridad exigido por el mismo concepto, en razón de la dependencia de la criatura respecto del Criador; deshecho además el equívoco que fatiga a varios autores con la distinción entre el ser como participio (ser existente) y el sér como nombre (esencia real o apta para existir, p. 207-211).

Responde luego a las dificultades que se objetan a la teoría de Suárez. Respecto a las intrínsecas, postula con razón el P. H. en los adversarios del Doctor Eximio un esfuerzo por penetrar su doctrina real, que no es un balanceo entre tomismo y escotismo, como se le atribuye, llegando casi a falsear los textos (inconscientemente sin duda, p. 249-258). La especialidad de la solución suareziana se confirma en su discusión con Escoto (p. 258-267), y en la solución de las dificultades sistemáticas que se le oponen, fundadas en que la atribución y el orden de prioridad y posterioridad es algo extrínseco al sér (p. 267-275).

Y como la principal máquina de guerra que se dispara contra la teoría de Suárez es una concepción especial de la teoría de la participación del sér, que implica la distinción real entre esencia y existencia, con lo que al negar Suárez esta distinción convierte al concepto de ser no sólo en uno, sino en unívoco y monístico, destruyendo la misma relación de dependencia y la limitación de la criatura, no tiene el P. H. más remedio que detenerse en este punto, pues sin duda se le hubiera argüído de esquivar algo esencial de la cuestión (aunque a decir verdad puede que alguien piense que la relación entre ambas cuestiones es un

tanto arbitraria). La somete al escalpelo de su crítica, que es la de Suárez, así en sí misma como en los fundamentos con que se la prueba y en las consecuencias que de ella pueden derivarse. Dificultades halla en la actualidad de la esencia, en el equívoco latente en la indiferencia a existir, y en la accidentalidad de la existencia, como en la ilimitación intrínseca de la existencia, que se agudizan al aplicar la doctrina a los espíritus puros. Recuerda, por último, que ni para Santo Tomás, ni para un tomista tan auténtico como Juan de Santo Tomás (y hubiera podido citar otros), es esta distinción necesaria para explicar la trascendencia de Dios sobre las criaturas (p. 276-314).

Ni le falta a Suárez una propia y positiva explicación de la participación como nota esencial y primera del sér creado, y de la limitación así intrínseca como extrínseca del acto, y de la capital importancia que tiene la composición de razón de esencia y existencia en la criatura (p. 314-321). Excluye luego el P. H. las vacilaciones que algunos le achacan a Suárez en su convicción acerca de la analogía del sér. Pone fin a esta parte una breve aplicación de la analogía a la sustancia y accidente, a los demás predicados comunes a Dios y a las criaturas, y a otros casos, como la noción de principio y de causa.

En la parte cuarta estudia el autor el aspecto psicológico de la analogía. Los conceptos análogos los formamos ya al principio de nuestra actividad intelectual, por precisión o abstracción concomitante en la percepción de experiencia inmediata. Reflejamente los conocemos como análogos cuando queremos explicarnos el concepto que tenemos de Dios. Pero deben distinguirse los conceptos análogos de los analógicos, así por su formación como por su predicabilidad.

La última parte, "Aspecto criteriológico de la analogía", recoge la utilidad que para nuestro conocimiento de Dios y de lo ultrasensible tiene la analogía. La analogía nos da de Dios un concepto propio no metafórico, pero común o confuso. Restringido a expresar lo divino, por negaciones, relaciones y eminencias, nos lleva a un concepto propio no "ex propriis", sino "ex communibus". Este mismo servicio nos prestan los conceptos analógicos respecto de los espíritus puros. En esta misma doble forma nos sirve también, si bien excitados aquí exclusivamente por la fe y la revelación, para obtener algún conocimiento de los misterios revelados, como la Trinidad, la Encarnación, la presencia eucarística, y la gracia como cualidad. En estas páginas el P. H. atiende preferentemente a la clasificación lógica de los conceptos obtenidos. Un epílogo, quizás lo mejor de la obra, resume con suma claridad y precisión su contenido.

Nadie podrá argüir al autor de desvalorizar la importancia de la cuestión de la analogía del sér. Hay sobre ella divergencia de opiniones dentro de la Filosofía tradicional, que proviene en buena parte de la fijación de los términos y declaración de las nociones, y a mi parecer también de que la cuestión no se ha planteado siempre en su propio terreno, que es no precisamente la unidad del concepto, sino la relación entre el término común y aquellos de quienes se predica, por razón del modo especial con que les compete, en cuanto exigido por la misma razón de ser. Por esto, como sin duda es muy importante partir de bases bien definidas, debemos agradecer al P. H. esta tarea, sin que obste la repetición muy frecuente (quizás excesiva) de las mismas ideas a lo largo de la exposición. En la clasificación de conceptos es muy acertada la distinción entre los análogos propiamente dichos o de analogía metafísica, los análogos con otras clases de analogía, los analógicos obtenidos por comparación con elementos extraños al sujeto y los unívocos trascendentales que no responden al pleno concepto de analogía, a pesar de

la trascendencia, con las aplicaciones a los diversos conceptos que formamos de Dios y otros seres ultraexperimentales. Importante es también en el sistema de Suárez, y en la verdad, otro principio que parece de sentido común, que la esencia real se dice tal precisamente en orden al ser real y actualmente existente, siendo la existencia la actuación o realización del sér posible.

Creo que con toda razón pone de relieve el P. H. la eficiencia y la comprensión de la analogía, tal como la expuso Suárez, para enlazar en síntesis feliz los elementos todos del problema del sér. Tanto la unidad propiamente dicha como la trascendencia de este concepto parece deberían ser las indiscutibles bases de toda construcción sistemática en este punto; evidentísima la diversidad esencial con que se dice de Dios y de las criaturas, diversidad radicada en la misma razón de ser en su simplicísimo concepto, como que exige su plenitud en el sér por esencia para poder derivarse por participación en los demás (así nota repetidamente Suárez, d. 28, sec. 3, n. 17, 21, 22, d. 32, sec. 2, n. 11); todo se coordina armónicamente en esta ana'ogía de atribución intrínseca. Insiste con razón el P. H. en que el concepto de sér así explicado es propiamente y verdaderamente análogo y no unívoco, y pone en evidencia que la precisión que lo constituye en su unidad no es tal que resulte de ella una unidad perfecta, puesto que no es mutua (d. 32, sec. 2, n. 15), y no desciende uniformemente a los seres de quienes se afirma; características esencialmente opuestas a la noción de concepto unívoco.

La explicación de Suárez es original, por el relieve y precisión de contornos de una síntesis cuyos elementos estaban ya contenidos en los autores antiguos, especialmente en Sto. Tomás (p. 252, 437). Sobre el sentir del Doctor Angélico acerca de la analogía trae el P. H. (p. 75, número 63) citas de varios autores, tenidos comúnmente por tomistas, que lo interpretan de diversas maneras, y aun sencillamente confiesan que el Santo no construyó ex profeso una doctrina sobre la analogía. Desde luego, Suárez entendía no ser su propio sentir ajeno al de Sto. Tomás, no sólo en la trascendencia del sér, como es claro, sino también en la unidad de este concepto (d. 2, sec. 2, n. 8; d. 32, sec. 3, n. 9), para la cual cita a Capréolo y Soto, y aun en la noción de analogía de atribución intrínseca (d. 32, sec. 3, n. 16).

Es natural, dada la posición histórica de la cuestión, la polémica con los autores de diverso sentir, necesaria hasta cierto punto en la defensa de la doctrina de Suárez. Menos que nadie, podrían lamentarlo los autores aludidos, que por lo general no ocultan el carácter polémico antisuarista de sus exposiciones. Eso sí, la argumentación del P. H., como la de Suárez, no es de meras palabras, sino de razones expuestas con precisión escolástica, a las que no se contesta adecuadamente con meras afirmaciones contrarias, ni con ponderaciones o artificios literarios. Ni se recata el P. H. de calificar con los apelativos que le parecen oportunos las sentencias cuyo contenido ha podido penetrar, ya en sí mismas, ya en la tendencia de los argumentos con que se propugnan, ya en las consecuencias que podrían derivarse de ellas. Pero esta polémica va acompañada de oportunas salvedades y reservas, que no estaría mal se explicitasen con más frecuencia en discusiones de este género. Tales las atenuaciones que reconoce en las teorías de Escoto y de Cayetano (páginas 440, 441, 443); tal la distincion entre la tesis de la distinción real entre esencia y existencia en sí misma y las razones en que se la apoya; tal principalmente la declaración general: "hemos de dejar muy bien asentado que no atribuímos en firme a ninguna de ellas los errores de panteísmo, agnosticismo u ontologismo, que tanto se barajan en las mutuas refutaciones... ninguno de nosotros se erige en maestro para

enseñar a otros lo que ya saben perfectamente y admiten firmísimamente como un tesoro precioso, apoyados en la fe y en la recta razón (página 439).

De desear es que el P. H. nos favorezca con exposiciones parecidas de otros capítulos de la Metafísica de Suárez, que deberían leer y meditar con calma y ponderación quienes pretendan dar su sentir sobre la doctrina del Doctor Eximio en materias elevadas y difíciles, que por su importancia y trascendencia y por la dificultad del tecnicismo que puede ofrecer su estudio en distintos autores, requieren la máxima ponderación y equilibrio en su exposición y en su valoración.

J. M. Dalmau, S. I.

Mahieu, L., *François Suarez, sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec Theologie* (París, 1921) 580.

Después de la introducción, nos ofrece esta obra, en su primera parte, un bosquejo de las corrientes del pensamiento escolástico, desde el siglo XIII hasta el XVI. Se detiene en éste, porque en él se inicia la obra intelectual de Francisco Suárez. La parte segunda es una somera vida del Doctor Eximio, limitada a reseñar sus estudios universitarios, su profesorado y sus actividades publicitarias Ambas partes ocupan unas 78 páginas y carecen de particular interés, por ser de segunda mano, sin que el autor pretenda aportar algo personal u original en ellas, que contribuya a hacer progresar nuestros conocimientos históricos del gran filósofo y teólogo granadino.

La parte tercera, que ocupa unas 460 páginas, es la exposición detallada de la filosofía de Suárez, tal como aparece principalmente en sus *Disputationes Metaphysicae*. Aunque el título de la obra parece prometer algo más, sin embargo, de las relaciones de la filosofía suareziana a la Teología, no trata el autor más que de pasada y como incidentalmente, resultando ser su estudio casi exclusivamente filosófico.

No es ciertamente este trabajo, sobre la metafísica y filosofía de Suárez, una investigación profunda, sistemática y luminosa del pensamiento filosófico del Doctor Eximio. Para ello falta en absoluto al autor la serenidad del crítico desapasionado y la compenetración sincera y fiel con la concepción y el raciocinio del autor que estudia. Diríase que la labor de Mahieu se reduce a la de un fiscal, que busca sobre todo lo que haya que condenar en él, juzgándole tan sólo a través del prisma y según el colorido de un tomismo intransigente. En su estudio, Mahieu no ha seguido el criterio eterno y absoluto de buscar la verdad a la luz de sus principios perennes e inmutables: se ha limitado a sentar a Suárez en el banquillo del reo, examinarle por el cuestionario de un sistema canonizado por predilección, y condenarle irremisiblemente y siempre que no coincida plenamente con él. Por este fundamental defecto de método y de criterio, Mahieu se demuestra en toda su obra incapacitado para percibir lo que a la luz de los principios evidentes de la razón natural significan de progreso y avance, los nuevos problemas que plantea, las soluciones personales y originales que aporta y los raciocinios, a veces originales y sutiles y siempre sólidamente fundados que emplea el más grande de los filósofos escolásticos después de Santo Tomás.

La conclusión, de unas 30 páginas, es un enjuiciamiento general del *suarismo*. Y aunque aquí, lo mismo que en el resto del libro, apenas razona sus asertos, pero al menos nos ofrece una síntesis, demasiado sobria de los méritos y excesivamente exagerada de los deméritos de la

obra de Suárez, y del que Mahieu llama "nocivo influjo" en el pensamiento filosófico y teológico de las épocas subsiguientes.

Para un lector sin prejuicios y que no se sienta ligado con compromiso alguno en pro de una determinada escuela, la labor suareziana de crítica y depuración de la Escolástica y el caudal inmenso de aportaciones personales y originales al acervo inmneso del saber filosófico, será siempre laudabilísimo, sobre todo por haber sabido mantener a la vez sus doctrinas originales en perfecta consonancia con los principios y conclusiones de la más sana ortodoxia; y no es sólo laudable, sino que además representa un valor de singular grandeza entre los pensadores, no solamente de los cuatro últimos siglos, sino también de todos los tiempos.

Dado el carácter teológico de nuestra revista, no creemos de nuestra incumbencia descender en detalle a los distintos puntos de filosofía suareziana, que reseña, enjuicia y anatematiza Mahieu. Son los ya conocidos de todos por los manuales.

Refiriéndose a la teología de Suárez, se ve precisado Mahieu a reconocer su mérito en las siguientes frases: "Donde Suárez es solamente teólogo, merece ampliamente los elogios, con que lo ha honrado Paulo V: es Eximio y Piadoso..., siendo poderoso y original en su eclecticismo" (página 524).

J. S.

MASI, ROBERTO, *Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suarez*.—A. L. C. I. (Roma, 1947) 145, 17 × 24 cms.

La asiduidad del Dr. Masi en comentar la ubicación intrínseca del Doctor Eximio nos ha regalado otro opúsculo, distinto del reseñado en otra parte, acerca de la presencia eucarística según Suárez. El presente opúsculo investiga cuál es la raíz profunda de la teoría suareziana del ubi, y la encuentra en otra teoría suareziana acerca del movimiento local. El movimiento local, según Suárez, es algo intrínseco al móvil, como lo manifiesta la experiencia examinada a la luz de los primeros principios de contradicción y de causalidad; y como el movimiento es al mismo tiempo vía o *fieri* de un término y éste es la ubicación, luego la ubicación también es algo intrínseco al cuerpo localizado.

La erudición del señor Masi nos hace asistir a la evolución de las teorías de la ubicación y del movimiento absoluto o relativo.

La teoría tomista hace consistir la ubicación en una denominación extrínseca tomada de la superficie última e inmóvil que rodea al cuerpo localizado, y el movimiento local no es sino la sucesión de denominaciones extrínsecas tomadas de los cuerpos que pasajeramente rodean al móvil. Sin un cuerpo que rodee establemente a otro no hay lugar ni estar en lugar; y sin cuerpos que rodeen pasajeramente al móvil no hay movimiento local. Por consiguiente, en el vacío ni se da el estar en lugar ni el movimiento absoluto: para ello se necesitarían cuerpos que rodeasen a otro establemente o pasajeramente, y en el vacío no hay tales cuerpos. De aquí se seguiría que entre un cuerpo que se mueve y el mismo cuando está quedo no hay diferencia intrínseca ninguna, y que hay movimientos relativos sin que haya mudanza intrínseca ninguna: la causa eficiente cuando mueve algún cuerpo no causa en él mudanza intrínseca alguna, sino solamente denominaciones extrínsecas nuevas, las cuales tienen lugar sin que se produzca realidad alguna nueva en el mundo. Esto parece difícil, pero esa es la teoría tomista, según Masi.

Muy emparentada con ésta es la teoría de Ockam, el "Venerabilis In-

ceptor". La ubicación y el movimiento local no son nada distinto del cuerpo, que se ubica de nuevo en algún sitio o que se mueve por el espacio: el cuerpo que se mueve y el que está en quietud no se distinguen por realidad alguna: lo mismo es entitativamente estar en movimiento que estar en quietud. Mas de aquí deduce una consecuencia enteramente distinta que la teoría tomista: el cuerpo puede estar ubicado en el vacío y puede moverse en el vacío; porque como el movimiento y la ubicación no son sino la misma entidad de la cosa, y ésta se conserva en el vacío, luego ubicación y movimiento pueden tener lugar en el vacío. Y así como los tomistas son defensores del movimiento meramente relativo, así los ocamistas serán partidarios del movimiento absoluto.

Otros por fin sostienen que la ubicación y el movimiento local son una realidad intrínseca, accidental y modal añadida al cuerpo, en virtud de la cual el cuerpo está ubicado aquí o se mueve en el espacio real. Y de aquí deducen que puede haber ubicaciones en el vacío, y movimiento local en el mismo vacío. Porque como quiera que esa entidad sobreañadida a la entidad del cuerpo localizado, es algo absoluto, que ni es relación ni depende de relación alguna de distancia o indistancia a otros cuerpos, no hay dificultad ninguna en que ambas cosas tengan lugar aunque no haya cuerpos que rodeen o que estén distantes o indistantes. Esta sentencia la cultivaron Escoto, Juan Buridano y otros, aunque el que más peso la dió fué el Doctor Eximio, quien la fundamentó con todo el caudal de su inmensa erudición y de su ingenio.

Masi dice que la teoría de Suárez está perfectamente estructurada y trabada, pero añade que el método que usa es nominalista, y por eso le llevó a resultados antitomistas. Porque el método que Suárez usa es partir de los hechos de la experiencia, examinarlos a la luz de los principios de contradicción y de causalidad y subir de allí al conocimiento de las propiedades de las cosas y de sus fenómenos, lo cual supone que lo primero que se conoce es el singular, y esto es nominalismo. Por el contrario, el método tomista es el preferible: consiste en partir de las definiciones de las esencias de las cosas, y de las esencias así conocidas vendremos al conocimiento de las propiedades y de los fenómenos: este método se funda en la teoría de que lo primero que se conoce es el universal, y el universal de las cosas sensibles es la esencia íntima y realísima de las cosas.

Como se ve, Masi saca las últimas consecuencias de la teoría tomista, por lo menos de la teoría tomista cultivada por Marechal, según la cual lo primero que se conoce son las esencias íntimas y reales de las cosas sensibles. Si esta teoría fuese verdadera, el método proclamado por Masi sería el único legítimo. Pero con esto se declara como único método legítimo el método racionalista de Wolff, enteramente apriorístico, que finalmente terminó en el idealismo, y por el contrario, proclama como ilegítimo el método de Aristóteles y de Santo Tomás, consistente en partir de los hechos particulares y examinarlos a la luz de los primeros principios, para de allí subir a conocer las propiedades y las esencias de las cosas.

El gran reparo que Masi tiene contra Suárez es que hace consistir el modo en una relación al espacio imaginario, y como este espacio es nada, también el modo es nada. Mas este reparo se funda en una lectura algo precipitada del texto de Suárez. Suárez expone una cuarta sentencia que hace consistir la ubicación en una relación trascendental al espacio, y sobre todo en algo positivo, intrínseco, absoluto, accidental y modal. Masi toma como de Suárez esta sentencia, siendo así que Suárez dice que la examinará despacio, y admitirá algunos puntos y otros los rechazará. Admite que la ubicación sea algo positivo, intrínseco, absoluto, ac-

cidental y modal, pero rechaza repetidas veces y con toda la expresión que se puede dar a las palabras, que la ubicación intrínseca consista en alguna relación al espacio imaginario, como lo podrá ver el curioso lector en los sitios que cito: *Disputationes metaphysicae*, 51, I, n. 23, 24; ib. sectione IV, n. 36; d. 30, VII, n. 15, 16, 17, 18, 19, 36, 37, 39, 44, 52.

J. Hellín, S. I.

b): Estudios generales sobre la moral y el derecho en Suárez

Barcia Trelles, Camilo, Catedrático de Derecho Internacional de la Universidad de Valladolid. Profesor de la "Academia de Derecho Internacional" de La Haya. Miembro de Honor de la "Asociación Francisco de Vitoria", del Instituto de Derecho Internacional. Presidente de la "Sección de Estudios Americanistas" *Internacionalistas Españols del siglo XVI: Francisco Suárez* (1548-1617).—Universidad de Valladolid, Sección de Estudios Americanistas (1934) 178, 17 × 25 cm.

Tiene esta obra, junto con la del mismo autor, "Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional Moderno", como fin y contenido establecer un parangón entre las ideas de los grandes teólogos, filósofos y juristas españoles del siglo XVI y las de los internacionalistas de la llamada "Escuela Internacional Moderna".

Desde las primeras páginas se advierte que el autor ha extraído de sus estudios, investigaciones y reflexiones, la conclusión de que los pensadores del Siglo de Oro español—tanto los que, como Vitoria, expusieron sus ideas con ocasión de dictaminar sobre hechos y problemas reales y concretos, como Suárez, que emprendió la magna y trascendental tarea de organizar científicamente la filosofía del Derecho en su inmortal tratado "*De legibus*"—establecieron fundamental y ampliamente la verdadera doctrina sobre las relaciones y la legítima conducta de las naciones en la paz y en la guerra, doctrina que los internacionalistas modernos, animados de un elevado espíritu de justicia y humanidad, han llevado a sus últimas consecuencias, aplicando a los fenómenos políticointernacionales contemporáneos los principios de aquellos maestros fundadores del Derecho Internacional.

En la introducción de su estudio propone el Sr. Barcia la finalidad comparativa científica de la obra, plantea la cuestión de si se puede hablar de una Escuela Internacional Española y de una Escuela Moderna de Derecho Internacional, describe las dos grandes corrientes de vida y de doctrina, utililarista y moralista, por las que se mueve la Europa de nuestros días, y, por último, hace un breve resumen de la vida y de las actividades de Suárez.

El cuerpo de la obra se divide en tres partes, a saber:

1.ª El derecho de gentes según Suárez. 2.ª Suárez, la guerra y el derecho. 3.ª Suárez y el conflicto de leyes.

En el primer capítulo de la primera parte, dedicado al estudio del "Criterio objetivo respecto a la aportación suariana", con un laudable y certero sentido científico, prescinde el Sr. Barcia por completo de los juicios que los autores españoles han hecho de Suárez[1], pues podrían tacharse de parciales, y aduce los de los grandes historiadores extranjeros del Derecho Internacional, aun de aquellos que no comparten las

1 Las lecciones de que se compone la obra fueron explicadas ante un público de oyentes extranjeros en La Haya, y publicadas para extranjeros en lengua extranjera.

doctrinas suarezianas. De ese cúmulo de testimonios, los más autorizados, surge la figura de Suárez como la del depurador de las embrionarias e imprecisas doctrinas internacionales de la antigüedad y la Edad Media, y como el organizador y cientificador del Derecho Internacional.

En los capítulos segundo y tercero desarrolla una erudita exposición de los precedentes grecorromanos y medievales de la obra suareciana, señalando las diversas tendencias en que se manifiestan.

En el capítulo tercero expone la doctrina de Suárez sobre el Derecho de Gentes desde dos puntos de vista: uno negativo, lo crítico en la idea imperial, y otro positivo, la construcción suareciana.

La segunda parte contiene el pensamiento de Suárez sobre la guerra como medio de defensa y realización del Derecho, sobre la autoridad y causas legítimas para declarar la guerra, sobre los criterios y normas para juzgar de la licitud de la guerra, y sobre las normas jurídicas y morales en la realización de la guerra.

En la tercera parte se expone lo relativo a los problemas que plantean la personalidad, territorialidad y extraterritorialidad de las leyes.

Tal es, a grandes rasgos, el contenido de la obra del reputado internacionalista español Sr. Barcia Trelles, constituída, como el autor dice en el prólogo, por las cinco conferencias que dió la tercera vez que ocupó la prestigiosa tribuna de la Academia de Derecho Internacional de La Haya.

En estas cinco conferencias, sobrias de ditirambos manidos, pero ricas de datos y argumentos decisivos para el fin que se pretende, se pone bien de manifiesto el carácter, mérito y relieve de la obra suareziana en el orden del Derecho Internacional, y el valor de aportación al desarrollo de las ideas de justicia, convivencia, paz y fraternidad de los pueblos. Y, como consecuencia, la vigencia de las ideas del teólogo granadino frente a las preocupaciones jurídicointernacionales contemporáneas, tanto de los sabios que buscan sinceramente la verdad, como de los hombres de buena voluntad que quieren ajustar a ella su conducta.

Claramente se desprende del estudio del Sr. Barcia Trelles, que la producción de Suárez en el campo del Derecho Internacional tiene el mismo triple carácter de la obra que realizó en los otros campos del saber humano, en Teología, en Metafísica, en Moral. Obra de lectura ingente de la inmensa mayoría de los tratados griegos, latinos, patrísticos y escolásticos sobre la materia; obra de crítica, de ponderación, de selección; obra, por último, de construcción y de aportación creadora personal cuando es menester, y, como resultado total, de perfecta sistematización de la doctrina verdadera. De ahí deduce el valor perenne de la doctrina de Suárez, la eficacia de sus principios para resolver, según razón y justicia, los conflictos, las colisiones, las rivalidades, que a lo largo de la historia han de surgir entre las naciones; de ahí, en una palabra, el magisterio inmarcesible de Suárez, cosas todas que el Sr. Barcia deja bien demostradas, con serenidad académica, casi sin afirmaciones explícitas propias, sino aduciendo con gran destreza las aseveraciones de autoridades universalmente reconocidas, y sobre todo, exponiendo fielmente el pensamiento del Doctor Eximio y refiriéndolo a las preocupaciones teóricas y prácticas de los tratadistas y gobernantes de nuestros días.

Muéstrase el Sr. Barcia un poco perplejo sobre si admitir o no la existencia de una Escuela Española de Derecho Internacional en el siglo XVI. La casi totalidad de los historiadores y tratadistas la admiten, por las razones que el mismo Sr. Barcia tan atinadamente alega. Pero a él le ha hecho demasiado mella la asercion del P. Delos de que no hay tal Escuela y de que Suárez ha sido un perturbador de la filosofía del Derecho y por lo mismo un desorientador de sabios, políticos y gobernantes.

El Sr. Barcia no admite la segunda afirmación, la que se refiere a

Suárez; pero la primera, o sea la relativa a la Escuela Española, logra hacerle dudar y hasta sustituir el título *Escuela Española del Derecho Internacional* por el de *Internacionalistas españoles del siglo XVI*. Creemos que si el Profesor español hubiera reflexionado un poco que DELOS es dominico y francés, se hubiera atenido a lo que dicen todos los grandes internacionalistas que el mismo Sr. BARCIA cita, y entre los cuales hay hombres de tan universal autoridad y de tanto peso como especialistas en la materia, como BROWN SCOTT y el escocés LORIMER, los cuales con todos los demás, tienen en ambas cosas (Escuela Española, valor de Suárez) exactamente la sentencia opuesta al P. DELOS.

Por otra parte, la superficialidad de las aserciones de DELOS sobre el voluntarismo y subjetivismo de Suárez está ya más que patentizada por los testimonios de WASTLAKE, FRUIN, LORIMER, KOSTERS, NYS, BROWN SCOTT, IZAGA, y por los estudios posteriores a las bizarras aserciones del dominico francés, particularmente los de LAREQUI, GÜENECHEA, GUERRO y AVELINO ESTEBAN ROMERO. Todos ellos se han preocupado de estudiar detenidamente al DOCTOR EXIMIO han puesto en claro, con la seriedad y profundidad que el asunto merece, cuáles son en general las verdaderas ideas jurídicas y políticas de Suárez, qué valor le corresponde, según él, a la recta razón y a la voluntad imperativa de la esencia de la ley, y particularmente cuán fecunda haya sido la doctrina de Suárez en la elaboración de una verdadera Filosofía del Derecho y en la concepción de un orden jurídico internacional sobre la base de la justicia, la paz y la libertad.

Hubiéramos querido ver al lado de las citas, referencias y párrafos de Suárez aducidos textualmente, la indicación del lugar de la obra en que se encuentran.

La obra del Sr. BARCIA, aunque publicada en 1934, adquiere en estos días una peculiar actualidad, tanto por la celebración del Centenario de Suárez como por el trance que están viviendo todas las razas y todos los pueblos de la tierra, en la alternativa de lanzarse a una conflagración universal o establecer sólidamente el modo de convivencia pacífica de todas las naciones en una sociedad internacional como la que propugnaba Suárez.

SALVADOR CUESTA, S. I.

DE BLIC, J., *Le Volontarisme juridique chez Suárez*: RevPh 30 (1930) 213-230.

En su libro "La Société internationale et les principes du Droit public" el P. Delos compara las concepciones de Vitoria y Suárez. En el primero descubre una lejana anticipación de la teoría del Derecho con fundamento objetivo e institucional, y en el segundo, los síntomas del voluntarismo que, con Rousseau y con Kant, ha transformado la filosofía jurídica del siglo pasado. Se discuten las razones con que el P. Delos hace de Suárez el padre del voluntarismo. ¿Dónde dice Suárez que la ley sea un puro producto de la voluntad? Procede, sí, de ésta, pero regida por la razón. Suárez está muy lejos de hacer depender todo el orden legal de la pura voluntad, aunque sea la de Dios. Ni, a fin de cuentas, dice el P. Delos algo diverso de Suárez.

Y si pasamos a la teoría suareziana del origen del poder no es más difícil rechazar la acusación de que Suárez coloque en un puro contrato la fuente exclusiva de toda legitimidad. Pues Suárez hace de la naturaleza social del hombre el punto de partida de su sistema, y a ella acude, ya explícitamente, ya bajo la terminología clásica del "bien

común". Las objeciones del P. Delos contra Suárez, o se reducirían a que el Doctor Eximio, como toda la tradición escolástica miran al Estado como una sociedad en parte natural y en parte voluntaria, en lo cual no hay ninguna dificultad, o bien quieren insinuar que en la concepción suareziana basta la sola voluntad del pueblo, prescindiendo de toda exigencia de la naturaleza, para constituir el Estado, cimentar el poder y crear los derechos. En este último caso, para mostrar la falta de objetividad de tal acusación, basta citar las palabras del mismo Suárez. Sea cual fuere el papel de la voluntad en la transmisión de la autoridad, siempre encontramos a la naturaleza en su misma fuente condicionando la acción de la voluntad.

Ni tiene que temer el P. Delos que la concepción suareziana de la soberanía sea ruinosa para el Derecho internacional. Pues Suárez afirma la existencia de una sociedad natural de los Estados, y concibe el lazo que la constituye, no como puramente moral, sino a la vez moral, económico y jurídico.

Trata finalmente de la teoría suareziana del derecho de guerra con las complicaciones voluntarias que cree encontrar en ella el P. Delos. De ningún modo, como hemos dicho, Suárez es hostil a la idea de un tribunal internacional. Las citas de Vitoria y Suárez, que el P. Delos aduce para probar la oposición o diversidad entre ambos juristas, tratan de casos diferentes y muestran una vez más que el medio para entender bien los textos no está en buscar en ellos pruebas para apoyar tesis preconcebidas. Evidentemente que el P. Delos estaba persuadido, al abrir a Suárez, de que encontraría una doctrina en oposición a la de Vitoria y Santo Tomás.

J. M. Fondevila.

Elorduy, E., S. I., *El teocentrismo en las obras jurídicas de Suárez*: ArchTG 5 (1942) 95-131.

En las obras jurídicas de Suárez hay una conexión íntima, que no ha sido debidamente apreciada. Sus orientaciones fueron combatidas por Vázquez, quien atacaba como una novedad de Suárez el considerar el Derecho como parte integrante de la Teología. Suárez cita en su favor una copiosa bibliografía de teólogos juristas. Vázquez interpreta este hecho como incidental. La discusión se agudiza al fijar la naturaleza del orden moral, que para Suárez comprende el Derecho, y que en el orden actual depende de la Revelación. Vázquez considera a la Moral y al Derecho en un plano meramente objetivo, y por tanto, puramente racional. De aquí que la justicia es considerada por Suárez como origen del Derecho y por Vázquez como su efecto. Finalmente, según Suárez, el Derecho es parte de la Teología por la misma eminencia de esta ciencia. La Teología ilumina con su luz natural y sobrenatural al Derecho, primero haciendo ver la necesidad que tiene la criatura de una ley divina que la rija, demostrando el carácter de siervo de Dios que lleva en sí todo sér racional criado, aun el mismo Cristo en cuanto hombre (Suárez es el primer autor que científicamente formula la correlación entre el sér y el Derecho), y exponiendo la exacta correspondencia que existe entre las diversas clases de ley y de sociedad.

E. Elorduy, S. I.

FLORDUY, E., S. I., *La moral suareziana*: Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 6 (1943-1945) 97-189. (Tres conferencias leídas en la Cátedra "Francisco de Vitoria" en la Universidad de Salamanca.)

I. *Conatos de fusión de la dogmática y de la moral.*—Suárez no fué una lumbrera solitaria en la historia de la Moral. Pelster ha llamado acertadamente la Edad de Oro de la Teología Moral al siglo de Vitoria y Suárez, pues si bien la segunda parte de la *Summa* constituye una sistematización aún no superada, Santo Tomás se limitó a dar a la Moral una organización especulativa, necesaria, pero no suficiente. En el siglo XIV la Teología, los Cánones y las Artes se diferenciaron, separándose excesivamente, sin llegar a un sistema integral dogmático y ético suficiente para resolver los problemas renacentistas. Fuera de España, hombres eminentes, como San Antonino de Florencia y Gersón, intentaron esa fusión, que fué fomentada aún más por las Universidades de Lovaina, Toulouse y París a fines del siglo XV. Pero la fusión se realizó definitivamente en España por el sentido realista e integral de su cultura, que le había preparado para ser patria de grandes moralistas, ascetas y místicos. La misma sabiduría popular de los refranes es muestra de la capacitación hispánica para la Moral. Por eso en España se suscitó y se solucionó el problema de la unión objetiva del Dogma y de la Moral en las controversias de Báñez y Vázquez contra Salón, Molina y Suárez, controversia que preludió las modernas discusiones sobre la filosofía cristiana.

II. *De Báñez a Suárez.*—Los juristas del siglo XVI se dejaron invadir por los teólogos, conscientes de sí mismos, para salvar mediante el Dogma a la Jurisprudencia. Báñez y Vázquez entraron en el Derecho con un criterio intelectualista, negándole categoría científica y estableciendo una separación profunda entre la Etica natural y la sobrenatural. Los canonistas son, según Báñez, puros ficheros de leyes. Suárez se inspira en criterios menos aristotélicos, considerando al Derecho como ciencia de una sociedad que depende no sólo de la mente divina, sino también de la voluntad de Dios, creadora de entes morales, y que eleva la conducta humana toda a un orden sobrenatural. La Etica, estudiada como algo independiente de la fe, es pura teoría. La afirmación de que hay entes morales naturales y sobrenaturales no sólo lleva a la unión de la Moral con el Dogma—empresa ya abordada por otros pensadores, entre ellos Molina—, sino que, además, lleva consigo la posibilidad de establecer para la Etica un objeto distinto de la Psicología; donde es de advertir que para muchos tomistas insignes la Moral es un capítulo de la Psicología. Así la había considerado Aristóteles. En cambio, otros moralistas, entre ellos Sócrates y Platón, absorbieron toda la ciencia en el conocimiento de la idea del bien, es decir, en la Moral. Suárez es probablemente el primero que en forma sistemática, aprovechándose de los grandes tesoros de la tradición cristiana, ha hecho una descripción clara y amplia de los seres morales como contradistintos de los seres físicos, muy especialmente en el tratado *De bonitate et malitia*, III, 9 (Ed. 4, 285).

III. *Etica psicológica, social y jurídica.*—La Etica se ocupa del hombre. Si predomina el cultivo de lo corpóreo, es Etica hedonista. Si predomina el cultivo de lo espiritual pueden darse dos casos: que se aspire sólo a la perfección psíquica, en cuyo caso resultará una Etica aristotélicotomista, o que se cultive al hombre como sujeto de derechos y obligaciones, en cuyo caso resultará la Etica ignaciana adoptada por Suárez. Estas dos Eticas son distintas, pero no contrarias, sino complementarias. A la misma división de la Etica se llega al formular las

preguntas: *¿Qué es el hombre? ¿Qué quiere ser? ¿Qué debe ser?* A la Etica suareziana le compete el título de personalista o jurídicopersonalista, por cultivar el perfeccionamiento de la persona, no en sus facultades psicofísicas—aunque este perfeccionamiento es necesario por su influjo en la persona—, sino en lo que Suárez llama la *perfección-estado*. En el orden sobrenatural puede ocurrir que un hombre que posea en menor grado la gracia santificante sea más perfecto moralmente como persona que domina sus actos. Esa perfección-estado es algo paralelo y semejante a la misma subsistencia, que es modo complementario de la naturaleza, necesario para que ésta obre. Del mismo modo, la perfección-estado es como un hábito complementario de las facultades superiores y de la gracia. No consiste en actos ni en hábitos adquiridos por actos. La Virgen tuvo esa perfección-estado antes de toda actividad. Los reparos que se han puesto contra esta teoría suareziana provienen de no haber tomado en consideración los conceptos básicos en que se funda.

E. Elorduy, S. I.

Elorduy, E., S. I., *Teoría de Suárez sobre la justicia de Dios*: Boletín de la Universidad de Granada, 14 (1942) 21-64 y 209-234. (Tres conferencias leídas en la Cátedra "Francisco Suárez" de la Universidad de Granada en el curso de 1940-1941.)

El materialismo jurídico actual hace que el asunto de la justicia de Dios parezca anticuado, falto de interés y anticientífico. Ya en la antigüedad se trató de fomentar una religiosidad en que Dios no hablara al hombre. Suárez, intérprete fiel del cristianismo, se esfuerza por hacer resaltar la intervención de Dios, que por amor al hombre se pone en contacto con él para regirle. La justicia subjetiva, que jerárquicamente viene de Dios, tiene por efecto primero la obligación, no la coacción, lo mismo en su aspecto social que en el privado. Suárez observó en la doctrina aristotélica sobre la justicia un carácter exclusivamente naturalista, que le obligó a abandonar en este punto al Estagirita. Vázquez advirtió la importancia de la innovación suareziana, y dió comienzo a una polémica, que duró hasta que en ella intervino Aquaviva. La táctica de Vázquez consistió en tildar de innovador a Suárez; y la de éste, en ampliar el concepto aristotélico de justicia para atribuírsela a Dios como pura perfección, que no lleva en sí imperfección intrínseca. Suárez recoge hasta doce argumentos aristotélicos de Vázquez, intentando probar que ni la justicia en general, ni la conmutativa, ni la distributiva se hallan en Dios, sino sólo cierta justicia impropia.

Suárez contesta a estos argumentos de Vázquez comenzando por atribuir a Dios la justicia conmutativa. Para ello descalifica previamente a Aristóteles, que comprende la justicia en forma mercantilista, ridiculizando a los que atribuyen a los dioses justicia, generosidad y demás virtudes sociales. Según Aristóteles, ninguna virtud puede haber en Dios. La cuestión, tal como se discute entre Suárez y Vázquez, es de nombre, pero no baladí; pues hay gran diferencia entre poseer la gloria por derecho o por pura compasión. Vázquez ataca con sutileza partiendo de la doctrina sobre el objeto de la filosofía y de la teología, la diferencia entre las virtudes naturales y cristianas, etc. Suárez no admite de hecho virtudes perfectas no sobrenaturales. La justicia humana debe ser al mismo tiempo natural y sobrenatural, y quitadas las deficiencias humanas, deviene, como virtud sin imperfección, atribuíble a Dios. Tampoco dice imperfección la noción de deuda, incluída en la justicia conmuta-

tiva, cuando esa deuda es voluntaria. Dios, origen de todo derecho, puede hacerse voluntariamente deudor, estableciendo así los lazos jurídicos del imperio divino. Por eso yerra Vázquez al negar que el pecado sea injusticia contra Dios. La *necessitas moralis* de la justicia es el lazo primordial de la sociedad divinohumana, que brota de las voluntades contratantes, no de los objetos de los contratos.

En la justicia conmutativa Dios administra bienes, que podríamos llamar privados. Los bienes de la distributiva son bienes públicos, patrimonio del Estado gobernado por el Rey. Así da Dios sus destinos públicos a los individuos y a las naciones. Probablemente España mereció su vocación colonizadora en la lucha contra el Islam, y perdió su vocación al ser infiel a la misma en el siglo de la francmasonería. Suárez no admite, como Vázquez, que el objeto de la justicia distributiva se halle en la igualdad que hay entre la razón de las cosas y la razón de las personas. Esta igualdad se da también en la justicia conmutativa. Lo propio de la distributiva es que los bienes públicos sean administrados por personas públicas en cuanto tales. Es la justicia formadora de la sociedad.

Aun más social que la justicia distributiva es la legal, que deben los súbditos al Estado, no precisamente en cuanto deben cumplir las leyes —que es propio de la obediencia—, sino en que deben estar dispuestos a servir con sus bienes y personas, y aun con la misma vida, al bien público, por el alto dominio que la República tiene sobre los ciudadanos. En esto se funda el concepto suareziano de la ciudadanía. Pero a este alto dominio corresponde en el concepto de príncipe una especie de justicia providencial, por la que debe estar dispuesto a mirar por el bien de la ciudad, no por bondad particular y por sentimientos de misericordia, sino en calidad de Jefe. Esta justicia providencial se halla en Dios. Por ella dió a Cristo Hombre y a la Virgen dones especialísimos para el buen gobierno de la humanidad y de la Iglesia.

E. Elorduy, S. I.

Esteban Romero, Andrés Avelino, Pbro., *La concepción suareziana de la ley.*—Editorial Católica Española (Sevilla, 1944) 25/18 cm.

Modernamente se ha acusado a Suárez de tener un concepto voluntarista y subjetivista de la ley, aunque lo fué corrigiendo paulatinamente, en oposición al concepto objetivista de Santo Tomás y Vitoria. Así, mientras que para éstos la ley es un acto del entendimiento, ya que se basa en la norma objetiva del bien común según la ley natural, sin que haya peligro de hacerse un capricho personalista del gobernante, para Suárez sería la sola voluntad del legislador.

La acusación era grave, ya que tal concepción llevada a sus últimas consecuencias entregaría el régimen jurídico del Estado a las veleidades de un déspota. Pero en el magnífico trabajo del Dr. Esteban tal acusación se revela palmariamente en toda su inconsistencia. Sin afanes de apuntalar con agudezas de ingenio una posición preconcebida, con serenidad de científico que busca sin apasionamientos la verdad histórica pura, y dejando hablar al mismo Suárez en una serie interminable de testimonios de lúcida transparencia, el autor demuestra bien fácilmente que la apreciación suareziana de la ley está totalmente limpia de ese censurable voluntarismo y subjetivismo que se le achacó.

En la concepción del Doctor Eximio la ley positiva humana, que es de la que aquí se trata, para que tenga valor ha de ir siempre guiada por la razón, ya que necesariamente se ha de fundar en la ley natural

y por tanto ha de tener como regla el bien común. Pero cuando versa sobre cosas que la ley natural no ha determinado, es decir, sobre materias indiferentes, recibe inmediatamente su fuerza obligatoria, sin la cual no hay verdadera ley, de la voluntad del príncipe, que, sin embargo, al establecerla ha debido atenerse sólo al bien común. Por tanto, la eficacia de la voluntad legisladora no supone subjetivismo, sino que se reduce a esa fuerza de obligar fundada en las exigencias objetivas del bien común, o sea en la norma ontológica de la justicia y rectitud.

Así, pues, como en el concepto de la ley hay dos aspectos, el directivo-racional y el motivo-impulsivo, Santo Tomás, admitiendo el segundo, destacó sobre todo el primero, y Suárez, admitiendo el primero, subrayó el segundo, de modo que su noción de la ley, con diferir en la expresión, coincide sustancialmente con la del Doctor Angélico. Tal resultado, a todas luces manifiesto en el libro que nos ocupa, hubiera sido aún más patente, si cabe, de haberse señalado con especial relieve el hecho notado más de una vez por el autor, de que Suárez admite plenamente la definición clásica de ley propuesta por Santo Tomás.

Por lo demás, el Dr. Esteban, que ve su tesis con evidencia, pone en hacerla evidente a los demás un interés juvenil, que le deseamos conserve en todas sus producciones científicas. Pero esa misma ansia de hacer claridad podría quizá hacerle caer en el exceso de repetir demasiado ideas y resultados y textos; su trabajo conservaría sin duda todo su vigor, aunque se prescindiera en él de algunas cosas y se sintetizaran más otras.

Nos place la presentación externa del libro con sus divisiones y oportunos subrayados. Hubiera ganado aún más, con una impresión mejor lograda, con la eliminación de bastantes erratas y con no mezclar en las frases del texto castellano palabras latinas sin notarlas con comillas o en cursiva.

J. Sagüés, S. I.

Gómez Arboleya, E., *La Filosofía del derecho de F. Suárez*: Escorial 6 (1942) 13-41.

Francisco Suárez, por una parte escolástico comparable sólo al Aquinate o al "Doctor subtilis", y, por otra, filósofo, que plantea ya las cuestiones todas que preocupan al filósofo de hoy, no ha sido justamente valorado por muchos neoescolásticos modernos, al menos, no ha sido comprendido por ellos en el armónico conjunto de su doctrina. El articulista se ocupa de una parte fundamental de ese conjunto, o sea de la conexión que se halla en el pensamiento suareziano entre la metafísica y el derecho

Metafísica, advierte Suárez, es la ciencia del ente como tal. No es, por tanto, teología; tampoco ciencia particular, porque vuela sobre la materia. Ahora, cuando dice existencia actual es predicado esencial, absoluto de Dios; de ahí su perfección suma; pero perfección simplicísima; sólo nuestra incapacidad de vuelo metafísico hace que tengamos que ver fragmentariamente lo que es *unidad* de vida luminosa (p. 17). Ninguno de los atributos divinos tiene existencia separada de la plenitud ontológica. Se sigue de aquí que el querer de Dios se torna orden; la razón, voluntad; la pura libertad es en Dios el germen de toda razón, y todo es *ser*. Más: luego la libertad, la actividad divina no está sometida a ley, "quia lex, dice Suárez, non est de rebus per se et ab intrinseco necessariis". (*De Leg.* II, 2, 2.) Eso en cuanto a lo necesario en Dios, pero en cuanto a los actos externos. No cabe tampoco ley, porque Dios

no tiene Superior, ni Él es superior a sí mismo. Dirá alguno que el decreto de Dios es ley para Él mismo, ya que si luego obrase contra el decreto obraría desordenadamente. Responde Suárez: repugna ese obrar contra el decreto, no por el desorden a que alude, sino por la coexistencia de dos decretos contrarios "ab aeterno". La ley, pues, tiene sentido sólo para la criatura. Bases de su teoría jurídica son: 1), la identificación real entre la esencia y la existencia; 2), la armonía establecida por Dios entre las esencias criadas, y en cada una, entre su ser y su destino. A esta armonía u orden óntico se llama ley eterna. En su aplicación la ley conncta un círculo de libertad; por eso no es tal en sentido riguroso, aplicada a los seres que obran con necesidad óntica; y lo es, aplicada al hombre: estamos en la ley natural = participación de la eterna en la criatura libre.

Prosigue ahora en su filosofía jurídica: la ley natural no es como quiere Vázquez, la misma naturaleza racional, porque la naturaleza, como tal, no manda ni dirige; tampoco es puramente judicativa, como querían Gregorio, Hugo de S. Víctor, etc., ya que el juicio que indica puramente la naturaleza de la acción no es acto de Superior, puede serlo de un igual o inferior, extendiéndose luego por otras comprobaciones seguras y profundas.

¿Cómo se explican la unidad del derecho natural, por una parte, y su mutación histórica, por otra? Por la unidad específica metafísica del hombre y las múltiples condiciones concretas. Tenido bien presente además que no hay tal mutación intrínseca del derecho natural, "licet per denominationem intrinsecam quasi mutari videatur". (*De Leg.* II, 13, 9.) El articulista insinúa aquí la doctrina de Suárez contra las exageraciones de Ockam y las distinciones de Scoto.

Por fin se expone la determinación del derecho natural mediante la voluntad del hombre, o sea la necesidad y sentido de la ley humana, haciendo llegar también aquí el enlace que Suárez no olvida un punto entre la ontología y la historia, la política, etc.

IZAGA, LUIS, S. I., *La autoridad suprema civil segun Suárez*: Estudios de Deusto, 10 (1918) 5-21.

FORMAS DEL PODER CIVIL.

Dificultades contra la doctrina suareziana: a), la democracia sería una institución de derecho divino positivo; b), y la única forma de gobierno legítima.

Soluciones.—a) La democracia es de derecho natural; pero la permanencia de la autoridad soberana en el pueblo es de derecho natural negativo y permisivo. Por eso la soberanía popular es alienable.

b) Las formas legítimas de gobierno son variadísimas (monarquía, aristocracia y democracia; simple y mixtas), y todas ellas dependen de la libre voluntad humana.

Forma de gobierno preferida por Suárez.—Se inclina en favor de la monarquía limitada. No juzga forma más perfecta aquella en que el monarca no está obligado a dar intervención al pueblo en el ejercicio del poder legislativo. (El Sr. Hinojosa da una interpretación contraria.) La fragilidad humana del gobernante requiere el freno de esta intervención.

La división de poderes.—Por esta defectibilidad del gobernante propugnó Montesquieu la división de poderes, desacreditada doctrinal y prácticamente, y que pugna con las ideas fundamentales de Suárez sobre la soberanía.

Censuras de Janet a la doctrina de la alienabilidad del poder.—Este

autor interpreta torcidamente la opinión de Suárez, por suponer que la alienación de la soberanía conduce a una sumisión intolerable de los súbditos.

Solución a las objeciones de Janet.—a) Aun cuando es lícita la monarquía absoluta, en la cual el Rey no debe contar con el voto del pueblo para sus resoluciones, sin embargo, jamás puede el monarca seguir en el gobierno su capricho personal.

b) La obediencia del pueblo será de derecho natural, no sólo en la monarquía absoluta, sino en cualquier forma de gobierno.

c) La enajenación de la soberanía es rescindible, cuando el soberano no cumple las condiciones fundamentales del contrato.

d) Los posibles abusos del soberano absoluto pueden frenarse eficazmente con las moderaciones éticas.

Resumen de la teoría suareziana.—a) La monarquía es la forma más preferible de gobierno: b) Moderada por la intervención popular; c) El grado de esta intervención depende de las circunstancias.

¿Se requiere la aceptación del pueblo para que las leyes tengan fuerza obligatoria?—Juristas opuestos a Suárez opinan que se requiere esta aceptación. Suárez resuelve lo contrario; la aceptación popular es un efecto que debe seguir a toda ley suficientemente establecida. Pero añade tres excepciones: a), la ley injusta; b), la demasiado dura; c), la derogada por costumbre contraria.

Derecho de la mujer para ocupar el trono.—La mujer puede ejercer la suprema potestad política. Análisis de la mujer Reina, como soltera, viuda y casada. La Reina, contraído el matrimonio; a), retiene en sí la potestad soberana; b), ni siquiera hace a su esposo copartícipe del poder; c), ni tampoco le entrega la administración, conservando ella la propiedad.

L. M. E.

IZAGA, LUIS, S. J., *La autoridad suprema civil según Suárez*: Estudios de Deusto 10 (1918) 269-288; 333-347.

ORIGEN Y RESIDENCIA DE LA AUTORIDAD CIVIL.

Exordio.—Reclamaciones del Rey Jacobo de Inglaterra a causa de la obra del P. Suárez, "*Defensio fidei*".

La autoridad civil procede de Dios.—Presupuestos de Suárez: a), existencia de Dios; b), existencia del alma espiritual; c), sociabilidad natural del hombre. *Ex natura rei*, debe existir en la comunidad política una autoridad. Esta autoridad viene inmediatamente de Dios, a modo de propiedad natural. Esta fundamentación divina del poder ha sido patrimonio de la tradición cristiana y del pensamiento español.

Sistemas que prescinden del origen divino del poder.—El ateísmo científico ha buscado el fundamento del poder en el contrato libre. Pero esta teoría destruye al Estado; porque lo producido por la voluntad puede lógicamente ser deshecho por la misma voluntad.

Del mismo campo racionalista se levantan protestas contra esta construcción. Pero sus nuevas soluciones carecen también de sólida estabilidad: v. gr. la voluntad de la nación como persona jurídica (Bluntschli), o la convicción subjetiva de la fuerza obligatoria de la norma (Jellineck). Otros soslayan el problema (Orlando), o acuden a las fuerzas físicas y fatales de la evolución orgánica (Spencer).

Duguit basa su sistema en la imposición de la fuerza material de los hechos. Mas no obstante su abominación de la metafísica, cae en una última explicación apriorística: la de que los hombres están obligados

a obedecer a una regla social, fundada sobre la interdependencia que los une.

Sujeto originario del Poder.—Ex natura rei—según Suárez—, la potestad política sólo reside en la sociedad organizada en cuerpo de comunidad. Porque dicha sociedad es el único sujeto que por su condición natural necesita de la autoridad; y no hay otro sujeto en quien pudiera suponérsele: ninguna persona individual o colectiva; ni siquiera Adán; ni la multitud antes de organizarse políticamente.

No son último fundamento del derecho del Rey, ni la sucesión hereditaria, ni la guerra.

Refutación por Suárez de la doctrina del Rey Jacobo.—Nada prueban los argumentos escriturísticos, tomados de la elección de Saúl y David. No hay por qué temer revoluciones ni sediciones. No es lícito al pueblo coartar arbitrariamente las facultades del Rey, ni abrogar sus leyes justas.

Diferenciación de la teoría suareziana de otras yusdivinistas.—La concepción de Suárez dista muchísimo de otras que se aducen a una con ella en la explicación del origen divino del Poder. Por eso resulta injusta la crítica global que de ellas hace Jellineck. Se ha de interpretar metafóricamente a Suárez, cuando llama "un octavo sacramento" a la unción y consagración de los Reyes.

Bossuet.—Sus doctrinas chocan también con las de Suárez; aun cuando el absolutismo del egregio orador no excluye la posibilidad de otras formas de gobierno, diferentes de la monárquica.

De Maistre.—También caen fuera de la doctrina de Suárez los partidarios del llamado *derecho divino providencial.* Es ínfima y casi instrumental la participación que concede al pueblo; mientras que la otorgada a Dios es preternatural. Pero no son de extrañar estas exageraciones, dadas las circunstancias que rodeaban a De Maistre.

Teoría moderna de los hechos asociantes.—P. Teodoro Meyer conviene con Suárez en que la suprema potestad civil procede de Dios, como autor de la naturaleza; pero se separa de él, al sostener que el sujeto originario de esa potestad puede ser una persona concreta, individual o colectiva, cuya determinación histórica depende de hechos eventuales, prescindiendo del consentimiento previo de la comunidad.

Esta opinión ha hallado acogida favorable en un buen número de escritores modernos. Algunos, como el Sr. Gil Robles, al refutar la opinión suareziana, la envuelven en frases respetuosas.

Otros, como el Sr. Sánchez de Toca, la tratan con desconsideración inconveniente. Pero la opinión de Suárez: a), no es una mera sutileza escolástica; b), ni los teólogos católicos son ilógicos a la manera de los protestantes; c), ni los escritores católicos aceptaron las opiniones de Suárez y Belarmino como "texto de doctrina incontrovertible"; d), ni la Encíclica "Diuturnum illud" condena la posición de Suárez.

Refutación de los argumentos aducidos por los modernos.—a) No guarda Suárez conexiones con Rousseau; b), ni entraña su doctrina peligro de rebeliones; c), ninguna clase de superioridad humana es título por sí mismo suficiente para conceder potestad de jurisdicción; d), no es la autoridad elemento formal de la sociedad civil, sino atributo natural que brota necesariamente de su esencia.

L. M. E.

IZAGA, LUIS, S. J., *La soberanía civil según Suárez*: RazFe 124 (1941) 191-205; 314-326.

I. INTRODUCCIÓN.—LA ÉPOCA.

Queman en Inglaterra el libro del P. Suárez, "Defensio fidei". Crisis política del siglo XVII. Doble corriente doctrinal: a) La autoridad viene de Dios inmediatamente al Príncipe; b), viene inmediatamente a la sociedad.

II. EL ORIGEN DE LA AUTORIDAD.—JACOBO, REY, Y SUÁREZ.

Tesis de Jacobo I.—Dios, directa e inmediatamente, concede a los Reyes la autoridad suprema. Derecho inalienable del Rey sobre su pueblo. Es ilegítima toda resistencia popular. El poder real se extiende a la esfera eclesiástica.

Teoría de Suárez.—Doble modo como Dios comunica a las cosas sus propiedades: a), como atributos naturales; b), con absoluta libertad. Necesidad de la autoridad suprema para la sociedad. Esta autoridad procede inmediatamente de Dios. Luego yerran Jacobo I, Calvino, los anabaptistas y moravos.

III. ASIENTO Y TRASLADO DE LA SOBERANÍA.

Asiento.—El sujeto originario de la soberanía es el cuerpo político entero, y no una persona individual o colectiva.

Traslado.—Es posible y conveniente que la sociedad transfiera la soberanía a una persona individual o colectiva, sin que esta traslación prive al pueblo de sus legítimas libertades, por conservar *in habitu* la soberanía originaria.

IV. PODERES DE LA SOBERANÍA.

Introducción.—Los poderes soberanos no son ilimitados, como quería Jacobo I.

Cuáles no son los fines de la autoridad civil.—Al Estado no compete, de por sí, ninguna intervención *directa* en la vida religiosa y sobrenatural de sus súbditos. Pero puede el Príncipe cooperar *indirectamente* a este fin ultraterreno, aparte de su derecho a reprimir los delitos religiosos, perturbadores del orden social. Además el Estado queda sometido a las leyes éticas y debe fomentar la moralidad de los ciudadanos.

Fines del Estado.—Está hecho para procurar la felicidad terrena de los ciudadanos, en cuanto miembros de la Comunidad política: a), por el establecimiento del Derecho positivo; b), por el fomento de la prosperidad pública.

V. EL TIRANO.

La experiencia histórica prueba que es posible la existencia del tirano.

Tirano ab origine.—No es gobernante—según Suárez—, y tanto el país como los súbditos pueden lícitamente defenderse contra él. Bodin, Maquiavelo, Calvino y Althusius dieron otras soluciones. Buchanam y Junius Brutus solucionaron en el fondo la cuestión con doctrina similar a la de Suárez.

Tirano de administración.—Contra este tirano no puede atentar ningún particular, sino sólo la república; la sentencia legítima sólo la puede ejecutar el ciudadano diputado por la autoridad.

Otras soluciones dadas por Jacobo I, Calvino, Buchanam, Althusius y Bodin.

L. M. E.

JOMBART, E., S. I., *Le "volontarisme" de la loi d'après Suarez*: NouRevTh 59 (1932) 34-44.

A Suárez se le imputa el moderno "voluntarismo" jurídico. Analizada su teoría sobre la génesis de la ley, fácil es vindicarle a él y justificarle a ella. Ciñámonos a la obra *De legibus.*

I. Pregúntase el Eximio (l. 1 c. 5), si la ley es acto del entendimiento, de la voluntad o bien de entrambas facultades. Expone con detención las tres sentencias que hay en la materia, sopesa sus pros y sus contras, las tiene a todas por sólidas y termina pareciéndole que las leyes en la mente del legislador son un acto de la voluntad *justa* y *recta*, cosa, a su juicio, la más inteligible y sostenible (*melius intelligi et facilius defendi*).

Así, pues, la voluntad de los legisladores desempeña un papel necesario en las leyes humanas, en cuanto que quiere hacerlas y las hace obligatorias; no voluntad *arbitraria*, como si ella sola fuese la razón de la ley (l. 2, c. 20, n. 2), sino contenida en los límites esenciales a toda ley, a saber: Que, lejos de oponerse a la divina (l. 1, c. 9, n. 4), resulte honesta (l. 1, c. 9, n. 7), conduzca al bien común (l. 1, c. 7) y guarde las tres especies de justicia (l. 1, c. 9, n. 13-16).

Si descompusiéramos el acto legífero, tendríamos una intención del bien común y un examen de los medios que a él conducen, un decreto de cosa conducente y una promulgación de lo decretado (l. 1, c. 4, n. 6-7). Las voluntades y no los entendimientos son quienes hacen obligatorio lo que por ley natural *inmediata* no lo sería (l. 1, c. 5, n. 15 y l. 2, c. 9, n. 11).

II. Construcciones jurídicas hay, adversarias de Suárez, que, confundiendo la ley positiva con la natural, basan la obligación de las leyes única y directamente en las exigencias del bien común. Algunos deberes sociales los impone a todas luces el bien común, y el legislador no puede menos de exigirlos; cuán difícil es en muchos casos fijar las exigencias del bien común, y si no recuérdense los debates de las asambleas legisladoras...

Además, son muchísimos los pormenores que por interés público deben reglamentarse, verbigracia, los de circulación de vehículos y el término *a quo* de la mayoría de edad. ¿Por qué en Inglaterra se ha te tomar la izquierda y en Francia la derecha, menos los trenes, que también en Francia han de ir por la izquierda? ¿Por qué hemos de ser mayores a los veintiún años, ni minuto antes ni minuto después? Sencillamente, porque el legislador así lo quiere. Y esto ocurre lo mismo con las leyes eclesiásticas.

Cuanto a la sustancia, en esta materia no se oponen el Angélico y el Eximio; tan *objetiva* es la concepción del uno como la del otro. Porque, aunque para Suárez el *imperium*, en papel de *impulso* no es acto del entendimiento, sino de la voluntad, los dos teólogos tienen por necesario el que intervengan las dos facultades.

F. LODOS, S. I.

MARIN MONROY, A., *Los cambios del derecho y la irretroactividad en el P. Suárez*: Revista crítica de derecho inmobiliario (1940), 563-573.

Si creyésemos a Affolter (*Geschichte des intertemporalem Privatrechts*, Leipzig, 1902, p. 249), dice el autor del artículo que reseñamos, desde Felino al siglo XIX no podríamos encontrar escritor de importancia en la materia del presente tema; y sin embargo la verdad es que España pre-

cisamente registra valores de nota. Una muestra eminente es F. Suárez con el tratado *De Legibus*. Su doctrina en esta cuestión es luminosa. El derecho *esencia* que es la ley eterna no se puede mudar; mas la ley eterna no es para nosotros regla, sino en cuanto es explicada por la ley natural; ahora bien, una ley concreta *natural* puede mudarse como asimismo la ley positiva. El articulista Sr. Monroy resume la doctrina de Suárez en breves trazos.

El derecho concreto, aun natural, ¿puede mudarse?; sí, pero este cambio es puramente extrínseco, o sea, por cambio de la materia. Bien distinto es el cambio que se da en el derecho positivo humano: aquí es posible una abolición o abrogación del principio en sí, de la norma misma; estamos en el caso del derecho mudable en el sentido pleno de la palabra.

Sobre los cambios del derecho natural da luz la distinción que Suárez acentúa entre derecho natural, preceptivo y dominativo: el primero contiene reglas del bien obrar, las cuales encierran verdad necesaria, son pues inmutables; el segundo es materia, diríamos de otro derecho, y consiste en cierta disposición de las cosas; ahora bien, muchas de esas condiciones de hecho pueden ser suprimidas, mudadas. Mérito, pues, de Suárez, dice el Sr. Monroy, es admitir la realidad objetiva del derecho juntamente con su vida histórica, y, consiguientemente, su mutabilidad.

El Sr. Monroy sintetiza ahora la doctrina de Suárez sobre la irretroactividad: ¿Puede el acto pretérito ser materia de la ley humana?, en general, no, porque la ley se pone como regla de operación; si la operación ha de ajustarse a la regla, lógico es que ésta preceda. ¿Cómo se explica, pues, la irretroactividad, que admite en ciertos casos tanto el derecho canónico como el civil? Suárez explica esto suministrando la distinción de la ley en *declarativa* y *constitutiva*. La primera comprende no sólo lo futuro, sino también lo pasado, porque no es regla de acción propiamente, sino que la supone y la interpreta; por eso la ley no tiene de suyo nuevo efecto. La constitutiva, en cambio, de suyo sí entra en colisión con el derecho antiguo, de ahí que por su naturaleza no se extiende sino a lo futuro. Con todo, y aquí está el punto de la dificultad, por voluntad suficientemente expresada del legislador, ¿puede aun la ley constitutiva extenderse, en cuanto a algunos efectos, a lo pasado? Explica Suárez, expuesto por el Sr. Monroy: Hay actos jurídicos no sólo válidos, sino del todo firmes en sí; tales actos no pueden moralmente hablando ser anulados por una ley subsiguiente, sólo en pena de un delito, o por suma necesidad del bien común, una vez que el bien de la comunidad no puede ser paralizado por los particulares.

ROMEN, H., *Suárez*, art. de *Staatslexikon*, 5, 207-210. Herder (Freiburg, 1933).

Breve resumen de la doctrina de Suárez sobre el Derecho, natural, de gentes y político, que el autor expone y desarrolla en su obra *Staatslehre des Francisco Suárez*. También en este terreno realizó Suárez el ideal asignado a la Teología de su tiempo por Petavio: "Evolvere et deducere quae apud antiquos compressa et involuta iacebant". El autor señala el carácter esencialmente diverso que presentan, según Suárez, la sociedad económica (familia en sentido lato) con su potestad dominativa, y la sociedad civil o Estado con la potestad de jurisdicción. Recorre luego la conocida doctrina de Suárez sobre el origen y el fin de la sociedad y de la autoridad civil, que proceden de Dios como autor de la naturaleza, pero en cada caso mediante el consentimiento o pacto expreso o tácito de la comunidad en quien reside *in actu primo* la potestad, con deber de

transmitirla a sujeto determinado, con arreglo a normas definidas. Suárez defendió con vigor esta doctrina en oposición a los fundamentos con que Jacobo I de Inglaterra quería socavar la supremacía del Papa. Es claro que la teoría suarista nada tiene que ver con la soberanía del pueblo del individualismo moderno. En el Derecho internacional es de suma trascendencia la doctrina de Suárez sobre el *ius gentium*, ya preparada por Vitoria. El Derecho internacional que hoy llamamos público, en oposición al privado, reconocido también por Suárez, tiene por sujeto la comunidad de los Estados, y consiste en las normas de derecho que por costumbre, consentimiento y uso constante de las naciones como miembros de la comunidad de Estados, se han introducido al correr de los tiempos. Su fin es la conservación de la paz y de la justicia en la comunidad internacional, a la cual pertenecen todos los verdaderos Estados, aun los de las Indias y de China. Justamente es celebrado Suárez como precursor de Hugo Grocio.

J. M. Dalmau

Sancho Izquierdo, M., *Suárez y la Filosofía del Derecho*: Rev. Nac. de Educac. 7 (1943) 157-166.

Tiene Suárez un verdadero tratado de Filosofía jurídica construído alrededor de la doctrina de la ley: es su obra "*De legibus ac de Deo legislatore*". Estudia la ley natural y las cuestiones relacionadas con ella. Dentro del concepto general de la ley está el Derecho como ley jurídica. No encontramos en Suárez una distinción formal y expresa de lo moral y lo propiamente jurídico dentro de la ley natural. Con todo Suárez habla concretamente de un Derecho natural que contrapone y distingue del Derecho de gentes. Ambos se diferencian en la necesidad de la cosa mandada, y en el grado de inmutabilidad. He aquí el punto culminante de la Filosofía jurídica de Suárez: la inmutabilidad e invariabilidad del Derecho natural. Este carácter universal y absoluto no impide, sin embargo, que, sin mudarse, pueda plegarse a las diferentes circunstancias mudables de suyo. Pero entonces no hay mudanza intrínseca ni extrínseca del Derecho o de la Ley, sino que en su aplicación se cambia la materia o las circunstancias, sin las cuales el mismo precepto natural no obliga ya de suyo. Después de distinguir entre la ley natural y positiva acaba haciendo notar cómo la doctrina de Suárez responde cumplidamente a las objeciones que se dirigen al Derecho natural, sin distinguir el Derecho natural rígido y falso de la escuela protestante de éste, jugoso y flexible, que nos brindan nuestros teólogos y juristas.

J. M. F.

Ugarte de Ercilla E., S. I., *Suárez, filósofo del Derecho*: RazFe 48 (1917) 207-218. 277-285.

En el curso académico de 1603, a invitación del Rector de la Universidad de Coimbra, Alfonso Hurtado de Mendoza, eligió Suárez, como asunto de su cátedra, el Derecho, y dió dos cursos de los cuales resultó el tratado *De legibus ac Deo legislatore*. En estos artículos se limita el Padre Ugarte a ligeras alusiones a Suárez, exponiendo la unión sin confusión ni identidad entre la moral y el derecho, y la distinción entre ambos. En el segundo refuta la teoría kanciana de la separación de la moral y del derecho, guiado por la doctrina de Suárez.

M. Q.

YABEN H., *Una pequeña rectificación de la doctrina suarista sobre el sujeto inmediato de la soberanía*: Revista Eclesiástica 2 (1930) 513-524.

Suárez impugna todo naturalismo jurídico, que quiera reducir la sociedad civil a un producto meramente humano. Más que la verdadera causa de la formación de la sociedad civil, es el consentimiento un medio de concreción de la misma, cuya eficacia se limita a determinar lo que no quedó suficientemente determinado por la naturaleza. Algunos hoy día afirman que el consentimiento no es el único medio con que se concreta la soberanía. Pero los argumentos de éstos no son en modo alguno decisivos. Su doctrina se presenta siempre en forma vaga, imprecisa, y, por lo mismo, poco científica. El análisis de otros modos de concreción de la soberanía, diferentes del de Suárez, demuestra claramente que no son valederos. Aunque se encontrara, fuera del consentimiento, un medio de concreción de la soberanía que fuera bastante para designar la persona que debiera ejercerla, con todo el tal medio sería insuficiente para determinar las atribuciones del soberano. Y téngase en cuenta que esta determinación es un acto de verdadera soberanía. Con esto se apunta la rectificación que parece necesaria en la doctrina de Suárez. Esta rectificación, más que a alterar conceptos tiende a suavizar la crudeza de algunas frases. No es la soberanía propiamente dicha la que reside inmediatamente en la sociedad civil; es únicamente la soberanía constituyente, el poder de dictar la ley fundamental, determinando y concretando así la soberanía y las atribuciones de la misma. Los argumentos de Suárez no prueban realmente otra cosa. Se aducen varias razones para fundamentar el aserto. La soberanía constituyente reside, pues, inmediata, esencial e inalienablemente en la sociedad civil perfecta. Y de la sociedad reciben sus poderes cuantos ejercen la soberanía ordinaria o suprema autoridad del Estado, autoridad que, por otra parte, deben ejercer siempre con sujeción a la soberanía constituyente. En la doctrina de Suárez, sobre todo con la ligera rectificación propuesta, se ve con toda claridad cómo el Estado obra en uso de su soberanía radical y constituyente, cuando interviene para defender sus intereses, en caso de oposición de los mismos con los intereses y derechos de la dinastía reinante.

J. M FONDEVILA

c): ESTUDIOS SOBRE ASPECTOS PARTICULARES DEL DERECHO EN SUÁREZ

CARRERAS ARTÁU, J., *Doctrina de Francisco Suárez acerca del Derecho de gentes y sus relaciones con el Derecho natural.*—(Gerona, 1921) 55.

En la primera parte de esta Monografía se estudia la teoría general del Derecho de gentes. Establecida la distinción entre el Derecho natural y el Derecho de gentes, así como sus mutuas relaciones, Suárez emprende la nueva y fecunda labor de comparación entre el Derecho de gentes y el Derecho civil. El Doctor Eximio afirma que uno y otro difieren por su origen, fundamento y universalidad. Y al marcar tales diferencias, expone el fundamento racional, el desarrollo biológico y los caracteres distintivos del Derecho de gentes con ideas de una alta novedad para su época.

En la segunda parte se exponen las ideas de Suárez sobre materias más concretas del Derecho de gentes, como son la sujeción del extranjero a las leyes, y los problemas en torno a la guerra: dos instituciones jurídicas, de las cuales la primera constituye el Derecho internacional de paz, y la segunda el Derecho internacional de guerra, o, usando ter-

minología más moderna, la primera regula materias de Derecho internacional privado. y la segunda, público. Al final se dedica un capítulo a estudiar la etnarquía cristiana, que en la Edad Media formó para sí un derecho especial, fundado en el principio de que a cada comunidad corresponde su derecho.

Finalmente, en la tercera parte se muestra el valor de las doctrinas de Suárez acerca del Derecho de gentes, y sus aportaciones a la ciencia del Derecho internacional. Una de estas últimas, la fecunda idea de la comunidad universal de los pueblos, es precisamente el nervio que presta el fundamento y la unidad a todas las doctrinas suaristas del Derecho de gentes.

J. M. F.

CATRY, I., *La doctrine du droit public et du droit internatinal d'après Suárez*: RevApol 53 (1931) 296-312.

Siendo el hombre un animal social, naturalmente se ve impelido a vivir en sociedad. Las exigencias del interés común que persiguen los hombres al reunirse determinan la amplitud del grupo social que integran. Primero es la familia, que insuficiente para cubrir todas las necesidades, viene a formar por lo menos una ciudad, las cuales a su vez insatisfechas se ven impelidas a federarse. El bien común preside también la organización del cuerpo político, cuya primera consecuencia es la autoridad, limitada a asegurar el orden y favorecer la prosperidad material. La existencia y ejercicio de la autoridad es algo inmanente a la sociedad. Esta puede conservarlo y ejercitarlo, viviendo así bajo el régimen democrático. La democracia está llena de inconvenientes; por eso se cede el poder a un rey o senado, etc. La entrega se verificará por medio de un pacto, que será el título legítimo de concentración del poder público en manos del soberano. Suárez entiende el pacto con amplitud, bastando aún la aquiescencia de un pueblo anexionado tras la derrota. Los miembros de la comunidad están obligados a obedecer al jefe, ya que le otorgaron la autoridad libremente. Para eludir las leyes precisa razón grave. El jefe usa la soberanía, no como un derecho personal, habiendo sido la causa del pacto por el que se le confirió la autoridad, únicamente el bien común; en caso contrario, el rey se hace tirano, autorizando la sedición y perdiendo el derecho de gobernar. Sigue sujeto a la ley el mismo soberano. Las leyes formadas por el jefe deben ser conformes a razón, honestas y encaminadas al bien común. El legislador continúa como intérprete y órgano del bien común, quedándole un margen a su iniciativa. Un punto delicado en el Derecho internacional lo constituye el derecho a la guerra. Proviene de la justicia vindicativa, cuyo ejercicio supone un tribunal con jurisdicción.

Nadie puede hacerse justicia a sí mismo. Sólo los soberanos, por carecer de superior jerárquico, pueden hacerse jueces de su causa, faltos de un tribunal internacional. El derecho de guerra viene condicionado, además de por el bien común nacional, por el internacional; así, debe sopesarse no sólo el derecho propio, sino el daño que se originará de la guerra. Para disminuir las guerras propone recurrir a un tribunal internacional, sobre todo al hablar del derecho de gentes. Fundamento último del derecho de gentes, excluído el derecho natural, es el consentimiento tácito y ratificado por el uso de diferentes naciones, debiendo su formación a la sociabilidad del hombre y a la necesidad de ayuda mutua. La sociabilidad humana se extiende a la humanidad entera, ya que se siente en un comunidad de especie. Como los pueblos no ex-

perimentan la necesidad de unirse para todas las cosas, no se forma el gran estado humano. ¿Se constituirá alguna vez? Suárez no se propone la cuestión y se contenta con realzar la excelencia del derecho de gentes, cuyas leyes se acercan más a las del derecho natural que a los civiles.

D. Jiménez, S. I.

Font Puig, P., *Francisco Suárez, S. I.*—I. *La Misericordia en lo internacional.*—II. *El Derecho de gentes y la guerra, según Suárez.*—III. *Las limitaciones del derecho a la guerra*: Diario de Barcelona, 2, 15-I y 1-II de 1946.

I. Suárez introduce en la página fundamental del Derecho internacional el concepto de misericordia. He aquí un defecto de la ética de Séneca, el cual trasciende a la moral internacional: Séneca no aconseja la misericordia; su moral es estoica, no cristiana. Consideran los estoicos como naturaleza específica del hombre lo que no es su naturaleza, sino su diferencia específica. La misericordia no fué sólo predicada, sino practicada por la Persona divina de Jesús, para dechado de su grey cristiana. La filosofía moderna, excéntrica al cristianismo, ha ejercido en algunos de sus sectores una influencia deplorable contra el sentimiento tan humano de la misericordia. Así Nietzsche y Kant. En la depreciación de la misericordia estos filósofos han tenido grande influjo entre las clases directoras, pensadores y jefes de Estado. No tendrá jamás viabilidad una inteligencia entre los Estados si no hay una comprensión cordial entre las naciones, y ésta la habrá cuando la misericordia, cuyo concepto introduce Suárez en su página básica del derecho internacional, arraigue en el corazón de los pueblos y de los hombres.

II. Se exponen los conceptos de Derecho internacional, Derecho natural, Derecho de gentes, Derecho civil, según Suárez. La guerra es institución de Derecho de gentes Consecuencia: la comunidad de los pueblos puede establecer otros medios de vindicar las injusticias distintos de la guerra, y entonces la guerra pasaría de ser institución de Derecho de gentes a ser siempre y en todo caso delito contra el Derecho de gentes. Otra consecuencia: las limitaciones de la guerra. Entre cristianos existen además las limitaciones procedentes del "Derecho especial de la gente fiel".

III. Derecho terrible el de la guerra, según Suárez; por esto la mente de nuestro teólogo y filósofo se aguza en busca de limitaciones. Tal derecho está limitado por la justicia, la caridad y la prudencia. En cuanto a las limitaciones por la justicia, recoge y hace suya la doctrina de sus antecesores, especialmente de Vitoria. Lo más característico de Suárez es la limitación impuesta por la caridad. Aun habiendo causa justa para la declaración de guerra, ésta puede ser ilícita por infracción de la ley de caridad: entre los Estados como entre los particulares hay vínculos obligatorios no sólo de justicia, sino también de caridad. Según Suárez, no hay dos morales diversas: una internacional y otra privada, sino sólo una sola moral fundamental, aplicable a una y otra esfera. Por fin, la prudencia es otra virtud limitativa; y el príncipe que peca contra ella en contra del propio país, peca también contra la justicia y contra la caridad.

J. M. F.

GARCÍA HERRERO, CLAUDIO, *Con ocasión de un centenario*: Est. de Deusto, 9 (1917) 185-189.

Después de una breve reseña sobre la vida de Suárez, se recogen algunos elogios de modernos jurisconsultos (Vanderpol, Alvarez del Manzano, Conde y Luque, Saldaña, Hinojosa), y se hace la presentación y juicio del "Tractatus de legibus ac Deo legislatore". Sirve de introducción al artículo siguiente.

GARCÍA HERRERO, CLAUDIO, *Doctrina del P. Francisco Suárez acerca de los tributos, según se contiene en su notable "Tractatus de legibus ac Deo legislatore" (lib. V-cap. XIII-XVIII)*: Est. de Deusto 9 (1917) 189-244.

Es una traducción de los citados capítulos de la obra de Suárez.

— *El Centenario del eximio Doctor P. Francisco Suárez, S. I.*: Est. de Deusto 9 (1917) 35-36.

Es el anuncio del Congreso Internacional de Granada, con los temas que pensaban estudiarse.

- *El Congreso Internacional de Granada y el Centenario del P. Suárez*: Est. de Deusto 9 (1917) 257-264.

Es una breve crónica del citado Congreso. Por diversas circunstancias el anunciado programa hubo de reducirse al estudio de Suárez como jurisconsulto. A continuación se transcriben las conclusiones aprobadas en el Congreso.

GARCÍA HERRERO, CLAUDIO, *Cuestiones sobre la ley penal según la doctrina del P. Francisco Suárez*: Est. de Deusto 10 (1918) 290-302 y 362-371; 11 (1919) 197-207; 9 (1917) 325-349; 12 (1920) 65-82.

Son diversos trozos del discurso pronunciado por el autor en el Congreso Internacional de Granada. Del último—sobre la ley penal y la ignorancia—damos una referencia aparte. Seguimos en este resumen el orden del discurso.

1. *El fundamento de la ley penal*, del derecho de castigar y dar leyes penales dimana, en último término, de Dios, quien como autor de la naturaleza social del hombre, ha concedido esa facultad a la autoridad civil, por ser medio necesario para la convivencia social.

2. *Leyes civiles y penales*: a) Diferencias entre ambas. De acuerdo en este punto con penalistas y Códigos, sostiene Suárez que no son verdaderas penas la anulación de ciertos actos por no haberse cumplido determinadas condiciones, o la imposición de ciertas privaciones de derecho o reparaciones en forma de pena, por parte de las leyes civiles. Para que la sanción sea verdadera pena, se ha de imponer por un acto cometido con dolo o culpa. La culpa, por consiguiente, es previo requisito para que la sanción sea verdadera pena y la ley sea penal.

b) ¿Existen leyes puramente penales? Suárez prueba que pueden darse y de hecho se dan leyes puramente penales que no obligan en

conciencia o bajo pecado al cumplimiento del precepto impuesto, e indica los medios para distinguir si una ley es o no puramente penal. Como caso particular, se pregunta si las leyes tributarias son puramente penales. Suárez estima que de suyo obligan en conciencia al pago del tributo, si bien por las circunstancias o la costumbre pueden a veces esas leyes considerarse meramente penales.

3. *Fuentes del Derecho penal.*—Si bien es cierto que la ley positiva es la fuente primordial, conveniente y aun necesaria, no es la única, según la doctrina de Suárez. Pueden darse verdaderos delitos contra la ley natural no previstos por la ley positiva, que podrán y deberán castigarse según el prudente arbitrio del juez, conforme a la equidad natural. Según este mismo prudente arbitrio, podrá el juez, atendiendo a las extraordinarias circunstancias que se den en el delito, castigarle más o menos de lo que prescribe la ley. (Faltan, en lo transcrito por la Revista, otros capítulos del discurso que se anunciaban en el sumario del mismo, tales como la costumbre, la jurisprudencia y las opiniones de los jurisconsultos como posibles fuentes del Derecho penal, según Suárez.)

4. *Propiedades de la Ley natural*: a) Es *una* para todos los hombres y para todos los tiempos y estados, si bien en cuanto al conocimiento no es íntegro, por decirlo así, en todos los hombres.

b) Es intrínseca y extrínsecamente *inmutable*. De donde se sigue que los hombres no pueden dispensar o mudar la ley natural de una manera directa, es decir, quitando la obligación que de ella emana y permaneciendo la misma materia a que se aplica. Más aún, ni Dios mismo puede de este modo cambiar o dispensar en la ley natural, o hacer que lo que es delito deje de serlo. En los casos que se alegan como dispensas o mutaciones, Dios no dispensa propiamente; no hace sino cambiar la materia o las circunstancias, sin las cuales el precepto natural, sin necesidad de dispensación, no obliga ya de suyo. Con esta doctrina, como base, se resuelven las objeciones que positivistas y penalistas, como Dorado Montero, ponen a la tesis de la inmutabilidad de la ley natural.

JESÚS M. DÍAZ DE ACEBEDO

GARCÍA HERRERO, CLAUDIO, *La ley penal y la ignorancia*: Est. de Deusto 12 (1920) 65-82.

1. La *escuela clásica individualista* establece una presunción *iuris et de iure* en favor del conocimiento de la ley, presunción necesaria para la conservación del orden social; nadie puede alegar como excusa su ignorancia. *Dorado Montero* sostiene que, pues la pena es medio no represivo, sino puramente preventivo, y el ignorante, por otra parte, es en igualdad de circunstancias más peligroso que el no ignorante, resulta natural que la justicia penal tenga con él mayor cuidado que con otro cualquiera.

2. Según *Suárez*: a) La ignorancia invencible, cuando es verdadera, tanto de hecho como de derecho, exime de responsabilidad moral y criminal, porque no hay responsabilidad donde no hay voluntariedad, y ésta no puede existir cuando falta el conocimiento.

b) Por lo mismo, sólo se puede establecer una presunción *iuris tantum* a favor del conocimiento de la ley. De donde se sigue que, si probase alguno que realmente ignoraba de una manera invencible la ley al poner el hecho contrario a la misma, debería admitirse tal presunción y eximirle de responsabilidad, pues de lo contrario se castigaría a un inocente.

c) Esta ignorancia puede versar no sólo sobre disposiciones puramente positivas, sino también sobre algunos preceptos secundarios y consecuencias del Derecho natural.

d) La ignorancia culpable o vencible no excusa nunca, por lo menos completamente, de responsabilidad, y por lo mismo no se puede alegar ni admitir como causa de exención, a no ser que haya sido levemente culpable y deba admitirse como excusa de pena grave, pero no de pena leve.

También *otros penalistas*, como Carmignani, Ambrosoli, Haus, etcétera, sostienen en favor de la ley sólo una presunción *iuris tantum*.

3. ¿Sigue nuestro Código penal el criterio de Suárez sobre la ignorancia? Todos nuestros autores aplican al caso presente el artículo 2.º del C. c., según el cual "la ignorancia de las leyes no excusa de su cumplimiento". Pero, en una obvia y natural interpretación del párrafo 2.º del artículo 1.º de nuestro Código penal, cabe aplicar la doctrina suareziana.

JESÚS M. DÍAZ DE ACEBEDO

GÜENECHEA, JOSÉ N., S. I. *Suárez, maestro de Derecho Internacional.*

Con motivo del tercer Centenario de la muerte del P. Francisco Suárez, se celebró en su honor en Granada un Congreso internacional, el 26 de septiembre y días siguientes; el P. José N. Güenechea, S. I., pronunció entonces un discurso enalteciendo al Eximio Doctor como maestro de Derecho Internacional. Dicho discurso quedó, como otros análogos, archivado en Granada, y tan sólo se publicó de él una parte en "Estudios de Deusto", t. IX, p. 265-283.

Tres puntos se analizaban en el mencionado trabajo: 1), la felicísima formulación concebida y expresada por Suárez de la comunidad *jurídica internacional* de los Estados; 2), la nítida concepción del Derecho Internacional, contradistinta de otros derechos; 3), algunas aplicaciones prácticas del estatuto personal y real en los conflictos de leyes y jurisdicciones cuyo estudio corresponde al Derecho Internacional Privado.

En el desarrollo del primer punto acerca de la comunidad jurídica internacional se hacía resaltar la doctrina, tan sencilla como armónica, del P. Suárez, mirando: a), al *origen* de dicha comunión fundamental y radicalmente derivada de la sociabilidad y perfectibilidad humana en todas las esferas; b), a su finalidad, o sea la consecución del bienestar privado y público en grado superior al obtenible en cada estado singular; c), a la *causa formal* y *eficiente* o sea la unión moral de los estados para completarse y beneficiarse recíprocamente; d), a su *vínculo jurídico*, derivado del *Ius gentium*, esto es, con derecho especial, derivado en parte de la ley natural, que lo mismo alcanza a ciertas relaciones entre los estados, que a los de los particulares, y en parte más considerable constituído por normas convencionales establecidas inmediatamente por los tratados y las costumbres, y mediatamente por la misma ley natural, por cuanto en virtud de ciertas conveniencias manifiestas induce a los estados, aunque no obligatoriamente, a completar las lagunas de la misma ley natural respecto a ciertos puntos generales de beneficio común para la vida internacional. Este Derecho internacional no era *puramente voluntarista*, como algunos autores modernos han achacado injustamente a Suárez, ya que comprendía: a), normas dictadas con arreglo a las *exigencias esenciales* a la naturaleza del hombre y de los estados coexistentes; b), normas libremente constituídas; c), normas establecidas con conformidad a las conveniencias manifiestas de los

mismos estados en sus mutuas relaciones para su ayuda y bienestar recíproco. Como término de este primer punto se hacía notar que las concepciones de no pocos autores sobre esta materia eran muy inferiores en su precisión y alcance a la excogitada tres siglos antes por el gran teólogo-jurista Francisco Suárez.

P. N., S. I.

HELLÍN, J., S. I., *Derecho Internacional en Suárez y en Molina*: EstEcl 18 (1944) 37-62.

El artículo es una refutación de los artículos de D. Jaime Viñas Planas en CienciTom 62, 259-273; 63, 44-66. 278-293; 64, 145-174 (1942-Suárez.

Según Viñas, el P. Suárez no exige certeza especulativa de justicia para la guerra, sino sólo mayor probabilidad; se contradice a sí mismo, y se aparta de la trayectoria escolástica trazada por Báñez. También Suárez, según V. P., admite la obligación del arbitraje internacional, sólo como más probable y no para todos los casos dudosos, sino sólo para cuando la duda sea igual por ambas partes; además, Suárez se contradice e introduce el subjetivismo del derecho.

Resume el P. Hellín el razonamiento de su refutación en los párrafos siguientes:

"Por lo que toca al *conocimiento de la justicia de la causa*, Suárez *a*), requiere certeza especulativa de la injuria cuando la guerra es de mero castigo; *b*), mas cuando se trata de ocupar un bien litigioso permite la guerra, aunque sólo haya mayor probabilidad especulativa de los propios derechos; *c*), en lo cual no se aparta de la trayectoria trazada, entre otros, por Báñez; antes imita a Báñez; *d*), si esta sentencia basta para introducir el subjetivismo en derecho, se habría de decir que todos los que permiten la guerra sin certeza especulativa, sino con mayor probabilidad de la justicia de la causa, introducen el subjetivismo en derecho quitándole el "fundamento objetivo": tales son Báñez, Pedro de Ledesma, y, según este último autor, todos los discípulos de Santo Tomás; y como la consecuencia es tan exorbitante, también lo será el antecedente de donde se ha deducido".

"Por lo que toca a *la obligación del arbitraje*: *a*) Suárez la restringe al caso de igual probabilidad por ambas partes, haya o no haya posesor legítimo; *b*), en lo cual no se aparta de la trayectoria escolástica trazada, entre otros, por Báñez, antes la prolonga en el sentido iniciado por Báñez; pues mientras Báñez solamente hace mención del arbitraje en el caso de duda igual por ambas partes y de posesor legítimo, Suárez impone el arbitraje para todos los casos de duda igual, haya o no posesor legítimo; *c*), finalmente, el testimonio de Báñez con que se quiere probar que él impone el arbitraje en todo caso de duda, igual o desigual, haya o no posesor legítimo, está tomado, no de la tesis de Báñez, sino de una dificultad que el se propone y rechaza."

M. Q.

LAREQUI, J., S. I., *El P. Suárez y la sociedad internacional*: RazFe 86 (1929) 12-27.

— *El Derecho Internacional en España durante los siglos XVI y XVII*: RazFe 81 (1927) 222-232.

— *Del "Ius Gentium" al Derecho Internacional*: RazFe 83 (1928) 21-37

— *El P. Suárez, creador del concepto de Derecho Internacional*: RazFe 83 (1928) 225-240 (con abundante bibliografía).
— *El P. Suárez y el Derecho Internacional*: RazFe 83 (1928) 414-420.
— *El Derecho en la sociedad internacional, según el P. Suárez*: RazFe 86 (1929) 385-405.
— *Influencia suareziana en la filosofía de Grocio*: RazFe 88 (1929) 226-242.

PEREDA, JULIÁN, S. I., *El "versari in re illicita" en la Doctrina y en el Código Penal. Solución suareziana.*—Editorial Reus. (Madrid, 1948) 206.

Interesante estudio sobre la posible responsabilidad penal de actos inocentes por actos anteriores culpables. Se estudian los precedentes del *versari* en la primitiva legislación canónica y a lo largo del Decreto y Decretales; se considera después con verdadero lujo de erudición el proceso del *versari* en los jurisconsultos moralistas clásicos, hasta culminar en el profundo estudio de Suárez, que da el máximo realce al concepto subjetivo contra el objetivismo en que se revolvían los anteriores juristas. Oportunamente entra luego en el estudio del voluntario indirecto como fundamento de la posible responsabilidad y lo reivindica contra penalistas alemanes cuyas sentencias no dejan de llamarnos la atención y contribuyen a dar atrayente novedad a materias tran traídas y llevadas. El último capítulo es un estudio profundo sobre el Código Pedel actual, en el que niega, frente a otros penalistas, que se encuentre el concepto del *versari* en su artículo primero.

Siglas adoptadas

AAS	= Acta Apostolicae Sedis.
ArchHistSI	= Archivum Historicum Societatis Iesu.
ArchTG	= Archivo Teológico Granadino.
Brot	= Brotéria.
CE	= The Catholic Encyclopedia.
CiencTom	= La Ciencia Tomista.
CL	= Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentium... Collectio Lacensis.
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum Academiae Vindebonensis.
D	= Denzinger-Umberg, Enchiridion Symbolorum.
DTC	= Dictionnaire de Théologie catholique.
EIT	= Enciclopedia italiana.
Est	= Estudios (Buenos Aires).
EstEcl	= Estudios Eclesiásticos.
Greg	= Gregorianum.
IlCl	= Ilustración del Clero.
LCienc	= Las Ciencias.
LTK	= Lexicon für Theologie und Kirche (Buchberger).
Manr	= Manresa.
ML, MG	= Migne, Patrologia latina et Patrologia graeca.
Msi	= Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.
NouvRevTh	= Nouvelle Revue Théologique.
PhJahrb	= Philosophisches Jahrbuch.
RazFe	= Razón y Fe.
RechThAncMéd	= Recherches de Théologie ancienne et médiévale.
RevApol	= Revue Apologétique.
RevBibl	= Revue Biblique.
RevEspT	= Revista Española de Teología.
RevPh	= Revue de Philosophie.
RevThom	= Revue Thomiste.
RGG	= Religión in Geschichte und Gegenward (Gunkel-Zscharnack).
SalTer	= Sal Terrae
VerbDom	= Verbum Domini.
ZkathTh	= Zeitschrift für katholische Theologie.

Crónica suareziana en el cuarto centenario de su nacimiento

Decreto del Ministerio de Educación Nacional

«Boletín Oficial del Estado», núm. 13 (18-2-1948), 668-669.

El celo atento con que el Gobierno viene estimulando con su alta tutela las más varias manifestaciones de la cultura, hace que no pueda pasar inadvertida la evocación del cuarto centenario del nacimiento de aquella figura prócer del pensamiento hispánico a quien, desde los tiempos de Benedicto XIV, se conoce con el nombre de *Doctor Eximio*.

Muy pocas mentes como la del granadino Francisco Suárez han logrado abarcar, con lucidez asombrosa, los más remotos linderos del pensamiento. Entre los dos frentes irreconciliables de la verdad y del error, Suárez simboliza la reconquista del equilibrio intelectual en medio de una controversia de doctrinas, que estuvo a punto de convertirse en confusión babélica en el transcurso de los siglos. Así, cuando el mundo moral de Europa llega, a los finales del siglo XVI, al umbral de su crisis ideológica, Suárez encarna la voz de la verdad, que en Europa resonó con ecos de fuerza imperecedera, como la de quien tiene la visión providencial del imprimir, en las cenizas tradicionales del pensamiento antiguo, el vigor renacido de nuevos fundamentos. En el escolasticismo decadente de la vieja Edad Media inyectó Suárez el teocentrismo auténtico de San Agustín, purificando las esencias de la vieja moral con un retorno a la teoría de la justicia de Dios, que es, en último término, expresión jurídica del Principio y Fundamento ignaciano.

Suárez, al mismo tiempo que cabeza de una escuela filosófico-teológica, que había de renovar en el futuro la concepción moral y metafísica del mundo, es el reflejo de la fase cultural post-tridentina, cuyos problemas religiosos y humanos supo plantear de modo admirable, dando a la mayoría de ellos resoluciones que han adquirido categoría de clásicas en el ámbito de la ciencia cristiana. Mas Suárez es, a la vez, el hombre que trata de salvar la crisis científica del Renacimiento y la crisis política derivadas de las doctrinas del humanismo. Con la sumisión completa del hombre a Dios, mediante el principio de la obediencia jerárquica y con la tesis del "Corpus mysticum", el Doctor Eximio supo dignificar el mundo conceptual de la política justificando, a través de la idea de Dios, la razón última de poder y dando raíz teológica a los derechos políticos del hombre.

De mil quinientos setenta y cuatro a mil seiscientos nueve, Segovia, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra son ciudades en cuyos ámbitos intelectuales resuena la palabra del Maestro, inspirada por uno de esos pensamientos excepcionales, que sólo a través de muchas centurias alumbra milagrosamente la humanidad. En la "Defensio fidei", en el tratado "De legibus" y en el Opusculum "De Justitia Dei", el Padre Suárez ve la curación de una Europa sangrienta y en trance de muerte en la instauración del Principio de jerarquía, que había hecho quiebra en los dogmas del pensamiento. En la sumisión de todos—príncipes y vasallos—a la suprema autoridad de Dios asienta Suárez la piedra angular del

equilibrio político del mundo, como si una voz providencial le dictase proféticamente cuál había de ser, a través de los rumbos más insospechados de la historia, la razón última de convivencia entre los hombres y el entendimiento perdurable entre los pueblos.

El eco del pensamiento de Suárez ha sido profundo en los caminos de la inteligencia. Merced a él, la armonía intelectual del pensamiento se logra a través de los derroteros de la metafísica, de la moral, del derecho civil, público e internacional, de la filosofía y de la teología. Y el ancho mundo de la inteligencia vivifica sus viejos conceptos a través de la luminosidad creadora de la admirable doctrina suareciana.

De este modo, el mundo moderno ha recibido por obra de aquel insigne jesuíta, reconquistadas en el equilibrio del orden perfecto, la omnipotencia de Dios, la razón del hombre y la belleza del mundo. Es preciso reconocer en este trance de la historia contemporánea que el Doctor Eximio supo intuir todo lo que de fecundo tendría el pensamiento del futuro y darle, a la vez que justificación y hondura, noble sentido de profundidad y dimensión de inmutable vigencia. El ser fieles a nuestra época nos exige que sepamos recoger de nuestra parcela de verdad los frutos de la verdad perenne, que tuvieron su razón más entrañable de la mente esclarecida del Doctor Eximio. He aquí la razón de que España quiera, con singular relieve, poner un nimbo de evocación emocionada en la figura gloriosa del sacerdote insigne, con el renovado laurel de una conmemoración centenaria

En su virtud, previa deliberación del Consejo de Ministros y a propuesta del de Educación Nacional,

DISPONGO:

Artículo 1.º Bajo la presidencia del Jefe del Estado se constituye un Patronato de Honor para la conmemoración del IV Centenario del nacimiento del Padre Francisco Suárez, S. J., integrado por las siguientes personalidades: Ministros de Asuntos Exteriores, Justicia y Educación Nacional; Cardenal Primado de Toledo, Arzobispos de Granada y Valladolid, Obispos de Segovia y Salamanca, y Embajador de Portugal.

Art. 2.º Para organizar el programa general del Centenario habrá una Comisión ejecutiva, presidida por el Ministro de Educación Nacional, de la que formarán parte: los Presidentes del Instituto de España y Real Academia de Ciencias Morales y Políticas; Subsecretarios de Justicia, Educación Nacional y Educación Popular; Directores Generales de Relaciones Culturales, Enseñanza Universitaria y Propaganda; Secretario General del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Presidente del Consejo Nacional de Educación; Directores de los Institutos "Francisco Suárez", de Teología, y "Luis Vives", de Filosofía; Instituto Nacional de Estudios Jurídicos e Instituto "Francisco de Vitoria", de Derecho, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Rectores de las Universidades de Coimbra, Madrid, Granada, Salamanca y Valladolid; Director del Instituto de Cultura Hispánica; Alcaldes de Granada, Salamanca, Valladolid y Segovia; Director de la Revista "Razón y Fe"; Director del Instituto de Estudios Políticos; Padre Provincial de Toledo de la Compañía de Jesús y Reverendo Padre Eleuterio Elorduy, S. J.

Art. 3.º Para la realización y gestación inmediata del programa general del Centenario funcionará una Comisión permanente, presidida por el Director general de Propaganda, e integrada por los Sres. D. Antonio Luna García, Catedrático de Derecho Internacional, de la Universidad de Madrid; D. Antonio Puigdollers Oliver, Catedrático de Filosofía del Derecho

en el mismo Centro; D. Joaquín Ruiz Jiménez, Catedrático y Director del Instituto de Cultura Hispánica; D. Enrique Gómez Arboleya, Director de la Cátedra Suárez de la Universidad de Granada, y D. Emilio Orozco Díaz, Catedrático de la misma Universidad

Art. 4.º La Comisión permanente propondrá al Ministro de Educación Nacional los nombres de las personas que hayan de ejercer los cargos de Secretario y Tesorero. Al cargo de Tesorero serán extendidos los libramientos de las subvenciones oficiales que se obtengan con destino a los gastos del Centenario, y girados los demás ingresos y aportaciones que se logren con este fin.

Art. 5.º El Ministro de Educación Nacional queda autorizado para ampliar las representaciones que deban figurar en las Comisiones ejecutiva y permanente, según aconsejen las circunstancias, y para adoptar las medidas necesarias en el orden al mejor cumplimiento de lo establecido en los artículos anteriores.

Así lo dispongo por el presente Decreto, dado en Madrid a treinta de enero de mil novecientos cuarenta y ocho.—FRANCISCO FRANCO.—El Ministro de Educación Nacional, JOSÉ IBÁÑEZ MARTÍN.

Homenaje al Padre Suárez en la Universidad de Comillas

La Universidad Pontificia de Comillas ha celebrado, del 4 al 11 de abril de 1948, una Semana de homenaje al Doctor Eximio, organizada y dirigida por el Prefecto general de Estudios y Decano de la Facultad de Teología, R. P. Joaquín Salaverri, S. I. En el original y artístico programa se reproducían una bella pintura en tabla, de Tamburini, con el busto del P. Suárez, propiedad de la Universidad de Comillas, y el evocador retrato del Doctor Eximio y Piadoso, existente en el que fué Colegio Imperial de la Antigua Compañía de Jesús, convertido hoy en el Instituto de San Isidro de Madrid.

Los temas desarrollados en la Semana versaron sobre puntos selectos de la Filosofía, de la Teología y de la Ciencia jurídica del gran pensador español. Algunas de las notables disertaciones versaron sobre materias de capital importancia, como la del *Excmo Sr. Nuncio Apostólico*, sobre la *Grandeza del P. Suárez como pensador cristiano y como religioso;* la del *Excmo. Sr. Obispo de Calahorra;* sobre *Algunos principios diferenciales de la Metafísica suareziana en relación con el Tomismo tradicional;* y la del *P. de Aldama*, que bosquejó la *Semblanza teológica del Doctor Eximio y Piadoso.* Otras de las conferencias se destacaron por la novedad y originalidad del tema, como la del *P. García Villoslada*, sobre *La idea del Sacro Romano Imperio según Suárez;* y las del *P. Salaverri* sobre la *Autoridad del P. Suárez en el Concilio Vaticano*, y la *Doctrina del P. Suárez acerca de la Música sagrada;* ésta fué la pronunciada como prolusión al Concierto Sacro, que la Schola Cantorum de la Universidad dedicó al Doctor Eximio, y se trasmitió por radio, lo mismo que el Concierto, el séptimo día de la Semana.

Dieron singular realce a la Semana, presidiéndola e interviniendo en ella, el Excmo. Sr. Nuncio Apostólico, los Excmos. Sres. Obispos de Santander, de Calahorra, de Orihuela, el Obispo auxiliar de la Diócesis de Madrid, el Excmo. Sr. Gobernador de Santander y otras personalidades

eclesiásticas y civiles, con las Autoridades académicas y el claustro de Profesores de la Universidad Pontificia de Comillas.

El día 1.º inauguró la Semana Suareziana el *Excmo. Sr. Obispo de Santander*. Comenzó manifestando su sorpresa de que se tratara de silenciar a Suárez, que tantos títulos tiene para ser estudiado, citado y admirado, y se manifestó complacido de ser él quien inauguraba esta *Semana de homenaje*, debido en justicia al Doctor Eximio. Alabó el hecho de que el Jefe del Estado Español haya creado un Patronato, presidido por él mismo y por los Ministros de Asuntos Exteriores, de Educación Nacional y de Justicia, para conmemorar el IV Centenario del nacimiento del P. Suárez, e integrado por las más sobresalientes personalidades eclesiásticas, civiles y culturales de la nación. Recordó las veces que el pasado año 1947 el actual Sumo Pontífice citó a Suárez en sus discursos y alocuciones, haciendo justicia a su memoria, cuando hablando por radio al Congreso eucarístico de la Habana, recomendó su doctrina mariana, afirmando, "*que con razón ha sido llamado Doctor Eximio*". Glosó algunos testimonios notables que han ensalzado la sabiduría del Teólogo granadino, deteniéndose principalmente en los de Menéndez Pelayo y Bouquillon. Terminó recordando algunas anécdotas escogidas de su vida, por las que aparece manifiestamente que no sólo era un sabio extraordinario, sino también un verdadero Santo y perfecto religioso.

El mismo día tuvo a continuación su conferencia, sobre *La idea del Sacro Romano Imperio según Suárez*, el *P. García Villoslada*, Profesor de Historia de la Iglesia en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca. Comenzó trazando la estampa del gran Emperador Carlos I de España y V de Alemania, que se hallaba en la cúspide de su poderío después de la victoria de Muhlberg, precisamente cuando nacía en Granada el P. Suárez. Destacó la veneración y sugestiva fascinación que ejerció siempre, y más en tiempos de Suárez, la idea de Imperio. Describió a grandes rasgos las vicisitudes que dieron origen al Sagrado Imperio, colocando la creación del de Occidente en la Noche Buena del 800, con la coronación de Carlo Magno en la Basílica Vaticana por el Papa León III. Teniendo en cuenta las varias teorías de juristas y canonistas medievales, Suárez se decide resueltamente por la negativa de que el Papa tenga potestad directa alguna sobre las cosas y los Príncipes temporales, y por lo tanto tampoco se la puede conceder por la coronación al Emperador. Según esto, la potestad del Emperador, creada el 800, se reduce, según Suárez, a un mero título de honor concedido por el Papa, a trueque del compromiso, por parte del Emperador, de defender la autoridad legítima del Sumo Pontífice. La Sacra dignidad Imperial no es pues más que un áureo reflejo o reverbero de la potestad espiritual del Papa, que aureola ante los fieles a la Majestad del Emperador. Este fulgor efímero y la unidad espiritual de Europa, cayeron al filo de la espada de Napoleón. Suárez rechaza de plano la idea de un Imperio Universal de tipo unitario, y defiende en cambio la Comunidad de Naciones autónomas, pero sometidas a los dictados de un Derecho internacional. La concepción de Suárez resulta ser, sobre todo en su tiempo, audaz, original y certera en alto grado.

El día 2.º, el *P. Francisco Lodos*, Profesor de Derecho Canónico en la Universidad de Comillas, leyó su disertación sobre *La Concepción suareziana de las penas "latae sententiae"*. Expuso en primer lugar las razones por las que Suárez debe ser considerado como consumado jurista y canonista, cual aparece en muchas de sus obras. Sobre todo su inmortal tratado *De Censuris* es la obra cumbre maestra del Suárez Canonista, y su incomparable tratado *De legibus* es la obra maestra del Filósofo del Derecho. La penetración y perfección acabada del Suárez Canonista la puso de manifiesto el disertante, estudiándole en el punto particularísimo de

su concepción de las penas "latae sententiae", punto importantísimo en la sistemática penal genuinamente canónica. En esta materia Suárez hubo de medirse con los grandes ingenios de Alfonso de Castro, Domingo de Soto, Simancas, Cobarrubias, Aragón, Bañes, Molina, Salas, Sánchez y Vázquez. Aunque en materia tan trillada la mayor parte de los materiales es la acarreada desde antiguo por Teólogos y Canonistas, no faltan sin embargo notables aportaciones sacadas por el maestro de sus propias canteras, y se destaca sobre todo la labor de síntesis firme e inconmovible. Fundándose en el principio de que pueden darse, conforme a justicia, penas que obren *ipso iure*, enseña que no pueden imponerse *ipso facto* puniciones que haya de ejecutar otra persona y que no son tales si no constare por la expresión explícita de los términos, y concluye que obligan, tanto las positivas como las privativas y las mixtas, a no ser que excusen el miedo proporcionado, la propia infamia o el escándalo ajeno. Los investigadores de tres centurias y media y las leyes eclesiásticas vigentes, no han hecho más que evidenciar lo firme e irreprochable de la construcción suareziana.

Día 3.º. El *P. Joaquín Salaverri*, Prefecto general de Estudios, Decano y profesor de la Facultad teológica en la Universidad de Comillas, disertó sobre el sugestivo tema de la *Autoridad del P. Suárez en el Concilio Vaticano*. Después de recalcar, con palabras de León XIII y Pío XI, la autoridad singular reconocida, como a ningún otro, a Sto. Tomás en los Concilios, las actas del Vaticano demuestran que después de Sto. Tomás es sin disputa el P. Suárez la autoridad que con mayor frecuencia y elogio fué citada en él. Analizadas las 18 citas principales y explícitas, que en los Esquemas *de fide catholica* y *de Ecclesia Christi* hace la Diputación de fe, se llega al convencimiento de la amplitud y variedad de los temas de Teología, en que la autoridad de Suárez era reconocida en el Concilio. La Diputación de la fe, compuesta por 24 Obispos elegidos en sesión plenaria por los 740 Prelados componentes del Concilio, y asesorada por 24 Teólogos escogidos cuidadosamente por la Santa Sede, formaba un grupo director en el Vaticano, en el que entraban los más eminentes Teólogos y Canonistas que entonces había en la universal Iglesia. Baste citar los nombres de Dechamps, Manning, Gasser, Martin, Senestrey, Perrone, Franzelin, Hettinger, Schrader, etc. Esta Diputación de fe, encargada de redactar los Esquemas, que se habían de discutir en las Sesiones generales del Concilio, se documentaba y apoyaba en Sto. Tomás y en Suárez como en las dos más grandes autoridades de la Teología católica. En las Sesiones generales, ante todos los Padres del Concilio, el P. Suárez era citado con singular elogio, como en los discursos de los Obispos de Ascalon y Urgel y de los Arzobispos de Granada y Burgos. El disertante terminó describiendo a grandes rasgos las diversas fases por que pasó en el Concilio, a través de 15 Sesiones, el punto particular del objeto de la infalibilidad, para demostrar, que la cita de autores en un Concilio Ecuménico no significa la canonización o aprobación de todas sus doctrinas, sino sólo un elocuente reconocimiento de su autoridad, pues se discuten y a veces se desechan sus fórmulas, como sucedió algunas veces con Suárez y con el mismo Sto. Tomás en el Vaticano, que como hizo notar el P. Salaverri, fué el más Universal de los Ecuménicos, por el número y representación de los Prelados que lo componían.

Día 4.º El *P. José Antonio de Aldama*, Prefecto de Estudios y Decano de la Pontificia Facultad Teológica de Granada, nos hizo la *Semblanza teológica del Doctor Eximio y Piadoso*. Para valorar en toda su significación los rasgos característicos del Suárez Teólogo, describió los orígenes y tendencias teológicas de la Compañía de Jesús, desde S. Ignacio hasta mediados del siglo XVII, en lo que tenían de común con la tradición

católica desde el siglo XIII y en lo que se diferenciaban de ella para acomodarse y satisfacer más plenamente a las exigencias y necesidades de los siglos XVI y XVII. Así aparecieron Suárez y su obra como el producto más excelso de la primera generación de jesuítas. Su lealtad a la tradición de esta primera generación es la perspectiva que ayuda mejor a comprender su gran obra. La recia contextura de la Metafísica y Teología del Doctor Eximio entronca admirablemente y es fruto connatural de los métodos y de las doctrinas, que la primitiva Compañía de Jesús aprendió en la Universidad de París, en su doble aspecto, de lealtad a la tradición precedente y de noble ambición de satisfacer mejor a las exigencias siempre crecientes de las épocas sucesivas. Coincidente en sus líneas generales con la Teología de os jesuítas que le precedieron, fueron sus contemporáneos y le sucedieron en el siglo XVII, los supera a todos por su amplitud, altura, serenidad y originalidad del pensamiento teológico, y también por la multiplicidad, acierto y sentido profundamente teológico de sus atisbos y soluciones personales en los problemas que plantea. Por eso la Teología de Suárez, sin ser apologética ni polémica, con todo incluye una vibrante inquietud de defensa y conquista, tan propias de su época. Cordialísimamente adicto a Sto. Tomás y ferviente admirador y seguidor suyo, se demuestra con frecuencia muy personal en su interpretación tomista, resultando ser su Teología, a manera del estilo barroco de su tiempo, que lejos de argüir la menor sombra de decadencia, representa una interpretación evolutiva, amplia, original, viva, vivificante, equilibrada y valiente de la insuperable Summa del Aquinate.

Día 5.º. El *P. José María Alejandro,* Profesor de Criteriología en la Universidad de Comillas, desarrolló el tema: *Suárez y Kant ante el problema del conocimiento científico* Dice que Kant, partiendo como punto de origen del Cartesianismo, llegó al principio criteriológico de su *Razón Pura* a través de Hume y Leibniz, o sea, entre la explicación del conocimiento científico por pura experiencia o por una acción meramente subjetiva. Parece desconocer o prescindir Kant de la obra filosófica de Aristóteles en general y de su doctrina de la abstracción en particular. Por el contrario, el P. Suárez, recogiendo la tradición aristotélica, depurada por los Escolásticos, la perfecciona, llegando con siglo y medio de anticipación a la solución definitiva del problema del conocimiento que planteó de nuevo Kant. La gnoseología de Suárez se basa en el conocimiento del *ser* concreto y aun singular, y sostiene que la universalidad y necesidad del conocimiento científico se han de obtener sólo por abstracción del *ser real,* singular y concreto. La solución de Kant se resuelve en un simple recurso al nominalismo puro, mientras que la de Suárez se halla firmemente anclada en el *ser real.* Kant es esencialmente agnosticista: Suárez, por el contrario, es auténticamente gnosticista y realista. Kant, eminentemente idealista, abre el camino al moderno psicologismo criteriológico; Suárez, fiel a la línea del más puro aristotelismo, halla la verdad en el mismo *ser real,* que es en definitiva el generador del pensamiento y da unidad y consistencia metafísica al conocimiento científico.

Día 6.º. El *P. Eusebio Hernández,* Profesor de Ascética y Mística en la Universidad de Comillas, expone la doctrina sobre *El éxtasis natural en S árez.* Alude al revuelo promovido en nuestros días por psicólogos y místicos alrededor del éxtasis natural y cree muy oportuno dar a conocer el pensamiento de Suárez sobre este tema. Expone primero las condiciones requeridas para el éxtasis natural; explica uego los estados de cada una de las facultades materiales, desde la imaginativa hasta la vegetativa, durante el éxtasis; se detiene en las facultades espirituales, y examina el juego de la libertad, tanto sobre los actos cognoscitivos como sobre los volitivos, y entra por fin en lo específico de la doctrina suarista, con el

proceso del éxtasis natural, exponiendo la lucha de razones contrarias que en la mente del Doctor Eximio combatían en pro y en contra de la posibilidad y realidad del éxtasis natural, base de la síntesis armónica ideada por Suárez.

Día 7.º. El *P. Decano de la Facultad Teológica de Comillas*, como prolusión al *Concierto Sacro de la Schola Cantorum*, resumió brevemente la *Doctrina de Suárez sobre la música sagrada*, de la que trata expresamente en el l. 4.º del tratado IV de su gran obra *De religione*. Siguiendo a Santo Tomás, parte Suárez del principio que el canto y música sagrada son uno de los modos de oración pública de la Iglesia, y por consiguiente, los criterios para decidir de su valor y conveniencia son su conformidad con la elevada dignidad de la sagrada liturgia, su contribución al verdadero esplendor del culto y la ayuda que presten para fomentar el recogimiento, la oración y la devoción de los fieles. A la luz de estos principios determina Suárez las condiciones que han de reunir, 1.º, el canto gregoriano, 2.º, el canto polifónico, y 3.º, la música instrumental sagrada. El canto gregoriano lo alaba y recomienda sin restricciones. Sus recomendaciones sobre la moderación y espiritualidad del canto polifónico concuerdan a maravilla con las que *Pío XII* ha hecho en su reciente Encíclica *Mediator Dei*. La música instrumental sagrada, aunque Sto. Tomás parece haberla reprobado en absoluto, Suárez la defiende, pero a condición de que sea moderada, digna y apta para contribuir al esplendor del culto y a la devoción de los fieles.

Siguió a continuación el *Concierto Sacro*, en el que la *Schola Cantorum* interpretó piezas escogidas de autores clásicos, como Palestrina, Victoria, Bach y Vargas, y de autores modernos, como Goicoechea, Otaño, Almandoz y Prieto, Director este último de la misma Schola.

El 11 de abril, último día de la conmemoración de Suárez en Comillas, por la mañana, disertó el *Excmo. Sr. Obispo de Calahorra, D. Fidel García Martínez*, sobre *Algunos principios diferenciales de la Metafísica suareziana en relación con el Tomismo tradicional*. Redujo su análisis a tres principios: la limitación del acto por la potencia, la distinción real entre esencia y existencia en las criaturas y el principio de individuación en los seres materiales. Examinadas las razones con las que tratan de afianzarlos sus defensores, se deduce que ni son evidentes ni hay motivos suficientes que obliguen a admitirlos como principios inconcusos, debiendo por tanto reducírseles a la inferior categoría de meros postulados. No trató el ilustre disertante de propugnar en su conferencia la verdad de los principios suarezianos, sino solamente de justificar el punto de vista, auténticamente científico y filosófico del Doctor Eximio, frente a las posiciones un tanto rutinarias de otros talentos menos metafísicos. El guión de la conferencia fué el siguiente: Significación y valor de la Metafísica suareziana. Su sentido general y su posición diferencial frente al tomismo tradicional, en la limitación del acto por la potencia, en la distinción real entre la esencia y la existencia, en el principio de individuación en los seres materiales. Posición tomista, posición suarista, razonamientos y crítica en cada uno de esos tres puntos. Justificación de la posición suarista. Abstracción y realidad. Desviación del paralelismo entre el orden del conocer y el orden del ser. Resabios de platonismo en esa desviación. Sentido de realidad y sinceridad en la Metafísica suareziana.

Por la tarde del mismo día, en la sesión de clausura, pronunciaron sus discursos el *Rector de la Universidad de Comillas, R. P. Francisco Javier Baeza*, y el *Excmo. Sr. Nuncio Apostólico*. El R. P. Rector habló sobre *La significación de nuestro homenaje al P. Suárez*. Dijo que Comillas, como Universidad Eclesiástica, dotada de las tres Facultades, de Filosofía, Teología y Derecho Canónico, se ha creído obligada a honrar en el IV Cen-

tenario de su nacimiento, al insigne Filósofo, Teólogo y Canonista, que los Papas honraron con el título de Doctor Eximio y Piadoso; al defensor invicto del Primado Romano; al expositor insuperado de los misterios de la vida de Cristo; al propugnador eficaz de los privilegios de la Madre de Dios; al exaltador del estado Sacerdotal y Religioso en su obra *De Religione;* al campeón del derecho y de la fraternidad universal en su tratado *De legibus;* y al verdadero inspirador de la idea de una sociedad de Naciones. Inculcó que al honrar a Suárez estábamos persuadidos que en él honrábamos también a Sto. Tomás, del que Suárez se profesó sincero y ferviente discípulo, y fué, sin disputa, uno de sus mejores intérpretes y seguidores, según el método y el espíritu del Angélico Doctor. Aduce testimonios de Papas y autores eminentes de los cuatro últimos siglos en confirmación de su último aserto, y terminó exaltando la santidad admirable y las virtudes heroicas de aquel hombre, que con toda razón apellidó Paulo V "*Eximio y Piadoso*", viendo dibujada su fisonomía de gran Doctor y gran Santo en aquellas palabras con que él mismo se definió al fin de su obra *Defensio fidei*: "*Ut veritas ipsa vincat et errorum tenebrae depellantur, et ut Christus in omnibus regnet*: *hoc maxime in votis habui*".

El *Excmo. Sr. Nuncio Apostólico* pronunció seguidamente su conferencia sobre el tema: *Grandeza del P. Suárez como pensador cristiano y como religioso.* Ambas características se encierran en aquel noble afán con que realizó todos los trabajos de su vida: "*ut Deus ab hominibus et cognoscatur magis et ardentius sanctiusque colatur*" (*De Religione,* Prooem.). El gran pensador aparece en sus escritos, que afortunadamente son, no sólo especulativos, sino también eminentemente prácticos, y de tal magnitud, que tal vez en extensión superen a los del mismo Orígenes. Pero más admirables aun son en ellos la penetración, profundidad y originalidad de su pensamiento genuinamente cristiano y católico. Tras una invitación a elegir por tema de alguna tesis doctoral la metodología perfecta y siempre ecuánime del Doctor Eximio, describe con riqueza de detalles las negociaciones realizadas después de su muerte en orden a crear las Cátedras de Suárez en las Universidades de Salamanca, Alcalá y Valladolid, afirmando el eminente disertante ser justos y merecidos los elogios que con tal ocasión se hicieron del valor de sus doctrinas. Las Cátedras de Suárez desaparecieron de las Universidades españolas después de la Pragmática de Carlos III, pero es consolador el nuevo resurgir de aquel espíritu en los afanes del Instituto "*Francisco Suárez*" de Teología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y en el movimiento promovido en España por el Jefe del Estado y su Gobierno, con el Patronato que han creado para la conmemoración de este IV Centenario. Se congratula singularmente de que haya sido la Universidad del Papa en España, "Nuestra querida Universidad Pontificia de Comillas", la primera que ha celebrado este acontecimiento con esta *Semana de homenaje.* Pasando a la segunda parte de su discurso, exaltó el excelentísimo señor Nuncio la figura del Doctor Piadoso y santo modelo de Sacerdotes. Hace recuento de sus insignes virtudes: vida interior, espíritu de trabajo, humildad, abnegación..., e inculca sobre todo las dotes de su carácter, todo amabilidad, benevolencia y afabilidad, aun para con aquellos cuyas doctrinas no podía compartir. Ya que habla en una Institución Pontificia, encomendada a la dirección de los Padres jesuítas, dice serle singularmente grato ponderar la fidelidad y el amor del P. Suárez al Sumo Pontífice: amor hecho libro en su *Defensio fidei,* hecho virtud heroica en el silencio que observó sobre el incidente de la Confesión a distancia, cuando, según los documentos recientemente publicados, pudiera hablar y disipar toda sospecha acerca de su doctrina; amor, finalmente, hecho

sacrificio continuado en los trabajos sin cuento que realizó, muchas veces en oculto, en servicio de la Sede Apostólica, sin aspirar jamás a otra recompensa que la de "poder trabajar siempre más y mejor por servirla". Terminó aplicando a Comillas, por el león rampante de su escudo, el pasaje simbólico de Ez 19, 1-7, "la leona que nutre sus cachorros y los hace leones", y exhortando a todos a laborar en la formación de sacerdotes, valientes como leones, a imitación del Dr. Eximio y Piadoso.

De estos trabajos pueden verse publicados en este mismo número de nuestra revista los de los PP. Salaverri, Alejandro, Lodos y Hernández. Los demás verán la luz pública en las revistas "Pensamiento" y "Razón y Fe", y en "Miscelánea Comillas".

En la misma Universidad de Comillas, en un acto académico tenido el 6 de marzo de 1948, se dedicaron a la memoria del Padre Suárez dos conferencias sobre los siguientes temas: 1. *El concepto de Metafísica en el Doctor Eximio;* 2. *Cristo Doctor y su doctrina según el Padre Suárez.*

Semana suareziana en Salamanca

La Universidad Literaria de Salamanca tiene relaciones singulares con el Padre Suárez. En aquella cursó el Doctor Eximio sus estudios, y en uno de sus Colegios ejercitó también durante algún tiempo el profesorado. Por eso, la Facultad de Derecho, por voto unánime de todos sus miembros, quiso honrar la memoria de Suárez, en el cuarto centenario de su nacimiento, con una semana de conferencias, celebradas del 12 al 17 de abril.

Abrió la serie el *Dr. Teodoro Andrés,* presentando con trazos vigorosos *una semblanza evocadora de Suárez estudiante y de Suárez catedrático.* Los rasgos más salientes de Suárez estudiante los forman *su prestancia, selección* y *superación,* siendo características de Suárez maestro *su ingenio, letra, prudencia, talento para leer e imprimir.* Cualidades, que si resaltan en sus voluminosas obras impresas, se aprecian igualmente en los dos opúsculos inéditos que, cual precioso tesoro, guarda la Biblioteca salmantina.

Con palabra brillante y exuberancia de erudición histórica y jurídica, el *Dr. Francisco Elías de Tejada* supo encuadrar maravillosamente la *Defensio fidei* de Suárez en el marco de la Europa de mil seiscientos. En aquella crisis pavorosa, Suárez representa el punto medio del pensamiento español.

El *Dr. Marcial Solana* disertó con singular diafanidad sobre *Suárez, maestro de metafísica para teólogos.* Reconoce el Dr. Solana que Suárez fué ante todo teólogo; pero para servicio de los teólogos escribió Suárez su Metafísica, sirviéndoles en ella los conceptos indispensables para el estudio de la ciencia sagrada. En la imposibilidad de recorrerlos todos, el conferenciante se fijó en los conceptos fundamentales de los tres grandes misterios de la fe católica: la Santísima Trinidad, la Encarnación y la sagrada Eucaristía. Estudió pues los términos siguientes: *esencia, naturaleza, sustancia, accidentes, hipóstasis y persona.*

Sobre metafísica también versó la conferencia del *P. Jesús Iturrioz, S. I.: Conceptos dinámicos en la metafísica de Suárez.* El P. Iturrioz trata de investigar, con penetración y transparencia nada vulgares, si el concepto de ser, objeto formal de la metafísica, tiene en Suárez carácter dinámico. La respuesta es afirmativa. En efecto; centrando su investigación en el problema de la analogía del sér, resulta que nos encontramos con un concepto enteramente dinámico, dado que en las en-

trañas mismas de dicho concepto aparece un dinamismo esencial, que impele al sér a realizarse en sus inferiores, primero en Dios, y luego, por El y con relación a El, en las criaturas; y entre éstas, primero en la sustancia, y luego, por la sustancia y en relación con ella, en los accidentes.

El *P. Eleuterio Elorduy, S. I.*, desarrolló el tema de *La igualdad jurídica en Suárez*. Planteado el problema por los misioneros americanos, Vitoria abordó su solución, y Suárez la explicó ampliamente bajo el aspecto teológico, filosófico y jurídico.

En discurso magnífico en la forma y en el fondo, estudió el *Excmo. y Reverendísimo Dr. D. Fidel García*, Obispo de Calahorra, *el sentido de la realidad en la metafísica de Suárez* He aquí el esquema de sus ideas. *Revalorización de la obra científica de Suárez. Tarea ante la que el mismo se encontraba; su método y cualidades intelectuales. El sentido de la realidad que informa toda su metafísica. Abstracción e idealismo. Resabios de platonismo en algunas tendencias escolásticas. La incognoscibilidad de la materia y del singular. La unidad e ilimitación del acto. Derivaciones gnoseológicas y metafísicas. El porvenir de la Escolástica. Condiciones y garantías de su perennidad e influencia sobre el pensamiento moderno.*

Cerró el cursillo, con elegante epílogo, el Ilmo. Decano de la Facultad de Derecho, *Dr. Nicolás Rodríguez Aniceto*. Después de ambientar la figura de Suárez, recoge en síntesis primorosa las conferencias del cursillo y concluye exaltando la ciencia y la virtud del Doctor Eximio.

Conmemoración del centenario de Suárez en la Universidad de Zaragoza

Conferencias del ciclo en honor del P. Francisco Suárez, organizado por la "Institución Fernando el Católico", de la Excma. Diputación de Zaragoza (Consejo Superior de Investigaciones Científicas).

Primera conferencia

En la Facultad de Filosofía de la Universidad de Zaragoza, el 26 de noviembre de 1947, el P. Jesús Muñoz Pérez-Vizcaíno, S. I., Profesor de Psicología en la Universidad Pontificia de Comillas, pronunció su conferencia sobre el tema *Francisco Suárez: el filósofo, el psicólogo*. Abarcó estas tres partes: 1.ª Personalidad científica de Suárez, su influjo universal entre sus contemporáneos. 2.ª Suárez, verdadero filósofo, filósofo original, filósofo genial. 3.ª Suárez psicólogo. Se extendió más sobre este punto. Su gran competencia y documentación en los problemas empíricos de *psicología fisiológica*, tal como estos asuntos podían ser estudiados en su tiempo. Su valiosa aportación, como *psicólogo racional*, a la solución del problema del origen de las ideas. Aprovechándose de orientaciones ya existentes, pero poco estimadas, él descubre su verdadero valor, las robustece, las perfecciona, les imprime su sello personal y de este modo hace avanzar a la solución escolástica clásica que así se libera de dificultades hasta entonces no resueltas, relacionadas con problemas de Ontología y aun de Criteriología.

Segunda conferencia.

En el Salón de Sesiones de la Excma. Diputación de Zaragoza, el 11 de febrero de este año, el P. José M.ª Alejandro, S. I., Profesor de Criteriología de la misma Universidad Pontificia de Comillas, tuvo una conferencia sobre el tema: *Estudio comparativo del pensameinto crítico del Doctor Eximio y la "Crítica de la Razón pura", de Kant.* Sostuvo que el gran Doctor español había respondido a la dificultad fundamental del filósofo de Königsberg, siglo y medio antes de que la dificultad se formulase. Presidieron el acto los Catedráticos Sres. Indurain, Riba, Frutos, Manso y Serrano, e hizo la presentación del conferenciante el Dr. Frutos Cortés.

El Seminario Diocesano de Astorga al P. Suárez

Para celebrar el cuarto centenario del nacimiento del P. Suárez, el Seminario Diocesano de Astorga, en el Salón de Estudio del Curso Humanístico, le dedicó el 1.º de abril un homenaje. He aquí el programa de la fiesta.

I.—*Suárez: El hombre, el religioso, el doctor,* por D. Angel González Núñez.

II.—*Motivos determinantes de la Encarnación, según Suárez,* por don Ricardo Cifuentes.

III.—*La potestad legífera de la Iglesia y los actos puramente internos, según Suárez,* por D. Constantino Prieto Fernández.

IV.—*Las "Disputationes" de Suárez en la Historia de la Metafísica,* por D. Manuel Caballero Alvarez.

Otros actos académicos en el centenario de Suárez

GRANADA

En la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús, de Granada, el 28 de enero, se defendieron escolásticamente diez tesis suarezianas, sacadas del tratado *De Incarnatione* del Doctor Eximio.

SANTANDER

En el mes de enero, en Santander, pronunció dos conferencias sobre Suárez el P. José M.ª Alejandro, de la Universidad Pontificia de Comillas, en las que disertó sucesivamente sobre *La personalidad científica del Doctor Eximio en la cultura de su tiempo; Francisco Suárez, expresión espiritual de la raza.*

CHAMARTIN DE LA ROSA: MADRID

El 6 de mayo, festividad de la Ascensión, la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús del Colegio de Nuestra Señora del Recuerdo, celebró en una academia el 4.º Centenario del nacimiento de Suárez, y se desarrollaron los temas siguientes: *Marco filosófico del Renacimiento,* por Juan de Dios Mendoza, S. I.; *Semblanza humana del P. Suárez,* por Alfonso Urtiaga, S. I.; *Significado histórico de su Filosofía,* por José Gómez Caffarena, S. I.

PERU

El "Instituto Peruano de Cultura Hispánica" celebró el cuarto cente-

nario del nacimiento de Francisco Suárez, con un ciclo de conferencias, pronunciadas los días 5, 12, 19 y 26 de enero, que versaron, respectivamente, sobre *Suárez y el existencialismo*, por el Dr. M. A. Pulido Méndez; *Suárez y la Metafísica*, por el Dr. Mariano Ibérico: *Suárez y la Teología*, por Mons. Luis Lituma; y *Suárez y el Derecho*, por el Dr. Enrique Barboza.

ZIKAWEI, SHANGHAI

El 6 de enero, el Escolasticado Internacional y Facultad Teológica de Zikawei, conmemoró el 4.º Centenario del nacimeinto del Doctor Eximio, Padre Francisco Suárez, con diversas solemnidades, entre las cuales se destacaban las conferencias siguientes: *Biografía y Bibliografía*, por don Esteban Fou; *Suárez, teólogo dogmático*, por D. José Waong; *Suárez, teólogo moralista; Suárez, teólogo jurista*, por D. Antonio Tsang; *Suárez, teólogo asceta*, por J. B. Tsang.

Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona, con motivo de los centenarios de Suárez y de Balmes

(Del 3 al 10 de octubre)

El Instituto "Luis Vives" de Filosofía, deseando contribuir a la discusión y progreso del pensamiento filosófico contemporáneo, convoca y organiza un *Congreso Internacional de Filosofía*, que tendrá lugar en Barcelona y se clausurará en Vich en octubre de 1948.

En 1948 se cumple el cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez (1548) y el primero de la muerte de Jaime Balmes (1848). Dos figuras cumbres de la Filosofía española. Ambos destacaron su recia personalidad en momentos cruciales del humano pensamiento. Los dos abrieron nuevas rutas a la perenne inquietud de la Filosofía, sin renunciar a las verdades conquistadas al filo de una labor multisecular. Revivieron lo ya adquirido, y proyectaron nueva luz sobre los infinitos matices de la realidad, siempre fecunda en virtualidades inexploradas.

El temario del Congreso no tiene carácter alguno restrictivo, sino simple orientación para quien no tuviera algún tema de preferencia, dentro de las directrices generales señaladas por sus epígrafes: 1) El problema del Conocimiento. 2) Ciencia y Filosofía. 3) Metafísica. 4) Filosofía social y jurídica. 5) Suárez y Balmes en la Historia de la Filosofía.

La participación en el Congreso podrá ser en una de las tres clases siguientes de miembros:

De honor: para entidades colectivas y para individuos que así especialmente lo deseen. Tendrán derecho a participar en todas las actividades del Congreso y a recibir las actas del mismo; su cuota de inscripción es de 500 pesetas.

Activos: serán considerados como tales todos los señores que envíen comunicaciones al Congreso, y tendrán derecho a todos los actos y publicaciones del mismo; su cuota es de 100 pesetas.

Adheridos: sólo tendrán el derecho de asistencia a las sesiones: su cuota es de 25 pesetas.

Los trabajos escritos se admitirán solamente hasta el 15 de septiembre de 1948. Para más amplias informaciones, dirigirse al Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Secretariado del Congreso Internacional de Filosofía, Serrano, 123, Madrid (España), adonde asimismo deberán dirigirse los trabajos e inscripciones.

IV Centenario de Suárez

DECRETO DE LA COMISION PERMANENTE

La Comisión Permanente del Centenario de Suárez, en colaboración con las Universidades de Coimbra (Portugal) y Granada (España) ha organizado los siguientes actos en homenaje al Doctor Eximio:

El 15 de octubre próximo se inaugurarán en Granada los actos jubilares; su clausura solemne tendrá lugar en Coimbra el día 31 del mismo mes. En las sesiones científicas, que se celebrarán en Granada en los días 15 al 17 de octubre, intervendrán destacadas personalidades, especialmente encargadas de la exposición de los principales aspectos de la obra de Suárez. En esas mismas sesiones se dará cuenta también de las comunicaciones recibidas sobre los temas propios de la conmemoración centenaria que se celebra; esto es, las doctrinas de Suárez en el amplio ámbito de su producción científica: Teología, Sagrada Escritura, Derecho Canónico e Internacional, Filosofía general y del Derecho. El plazo de admisión de estas comunicaciones expira el 30 de septiembre de 1948. Las comunicaciones, acompañadas en breve sumario, deberán dirigirse al señor secretario de la Comisión Permanente del Centenario de Suárez (Monte Esquinza, 2, Madrid).

En los días siguientes tendrán lugar solemnes actos académicos en Madrid, Valladolid y Salamanca. La Universidad de Coimbra organiza, por su parte, los actos de clausura, que tendrán lugar los días 29-31 de octubre.

La Comisión Permanente convoca asimismo un concurso de trabajos sobre la obra suareziana, en el que se concederá un premio de 50.000 pesetas y dos accésits de 25.000. El plazo de admisión de trabajos expira el 1.º de noviembre de 1950.

PREMIO "FRANCISCO SUAREZ, S. J."

La Comisión del IV Centenario de Suárez como homenaje al insigne jesuíta y estímulo de los estudios suarezianos, convoca un concurso internacional para otorgar el "Premio Francisco Suárez, S. J." con arreglo a las siguientes bases:

Primera.—Los trabajos habrán de consistir en un estudio monográfico o general de la doctrina de Suárez en cualquiera de estas materias: Teología, Filosofía o Derecho.

Segunda.—Podrán aspirar a este premio los autores de todas las nacionalidades.

Tercera.—Los trabajos podrán estar redactados en latín, español, portugués, italiano, francés, inglés o alemán. Habrán de presentarse en número de dos ejemplares mecanografiados por una sola cara, con un lema como título, pero sin firma ni indicación de su autor. En hoja aparte, encerrada en sobre lacrado y sellado, se indicará el nombre y dirección del autor al que corresponda el lema.

Cuarta.—La entrega de los trabajos habrá de tener lugar antes del día 1.º de noviembre de 1950 en el Instituto "Francisco de Vitoria", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Medinaceli, 4, Madrid.

Quinta.—Se otorgará un premio de cincuenta mil pesetas para recompensar el mejor trabajo, y dos accésits de veinticinco mil para aquellos otros que le sigan inmediatamente en mérito.

Sexta.—El Jurado, compuesto por aquellos especialistas calificados que designe la Junta de Patronato del Centenario de Suárez, adjudicará los premios o los declarará desiertos en acta firmada, que hará pública el 5 de enero de 1951.

Séptima.—La Junta de Patronato se obliga a editar en español, en el plazo de un año, los trabajos premiados, abonando a los interesados como derechos de autor el veinte por ciento del precio de cubierta. El precio de ediciones en lengua extranjera y de las ulteriores en español pertenecerá por entero al autor

LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES:

IOANNES DE TORQUEMADA, O. P., Cardinalis Sancti Sixti, *Apparatus super Decretum Florentinum unionis Graecorum* ad fidem manuscriptorum edidit, introductione, notis, indicibus ornavit EMMANUEL CANDAL, S. I., in Pont. Inst. Orient. Stud. Prof. (*Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores*, editum consilio et impensis Pontificii Instituti Orientalium Studiorum. Ser. B, vol. 2, fasc. 1). Piazza Santa Maria Maggiore, 7 (Roma, 1942).

PITARQUE SERRANO, FELIPE, PBRO., *La cuestión social. Solución.* Imp. Blanch (Tortosa, 1947) 541.

CERULLI, ENRICO, *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, t. 2 (*Collezione scientifica e documentaria* a cura dell'Ufficio studio del ministero dell'Africa italiana, 14) (Roma, 1947) 539, L. 1.500.

MAY, ERIC E., O. F. M CAP., *Ecce Agnus Dei. A philological and exegetical approach to John*, 1:29, 36 (The Catholic University of America. Studies in sacred Theology, 2.ª ser. n. 5). The Catholic University of America Press (Washington, 1947) XIV+176.

CASAJOANA Y CASAJOANA, RAMÓN, PBRO., *Ensenyem catecisme als infants. Explanació per a la primera comunió.* 2.ª ed., Ribera impr. (Castellar del Vallés, 1947) 133 ptas. 12.

ALEJANDRO, JOSÉ M.ª, S. I., *La gnosología del Doctor Eximio y la acusación nominalista.* (Publicaciones anejas a "Miscelánea Comillas", ser. filos. 1.) Universidad Pontificia (Comillas, 1948) 381.

* De la BIBLIOTECA CENTRAL de la Diputación Provincial de Barcelona.

ARELLANA Y SADA, PEDRO, *Catálogo de la exposición bibliográfica del Concilio de Trento*, celebrada en conmemoración del IV centenario (1545-1945) y conferencias leídas durante la misma (Barcelona, 1947) 162.

* Del P. LEOPOLDO LANCELLOT, O. M. I., Director de las Ed. de la Universidad de Ottawa.

CHAMPAGNE, JOSEPH-ETIENNE, O. M. I., *Manuel de l'Action Missionnaire.* Avec préface de Son Em. le Cardinal J. M. R. Villeneuve, O. M. I. Edit. de l'Université. Avenue Laurier Est. (Ottawa Ont., 1947) 843, $ 5.

* Del CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS, Sección de Publicaciones, Duque de Medinaceli, 4, Madrid.

MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *Edic. Nacional de las Obras completas. Historia de los heterodoxos españoles.* Nueva ed. con notas inéditas, prep. por Enrique Sánchez Reyes, t. 3,, 4 y 5. C. S. de I. C. (Santander, 1947) 448, 451, 486.

PACIOS LÓPEZ, ARSENIO, *Filosofía de la educación.* Misiones pedagógicas. Instituto "San José Calasannz" de Pedagogía (Madrid, 1947) 334.

ORTIZ DE URBINA, IGNACIO, S. I., *El Símbolo Niceno.* Instituto "Francisco Suárez" (Madrid, 1947) 300.

ALONSO, MANUEL, S. I., *Teología de Averroes* (Estudios y Documentos).

Instituto "Miguel Asín", Escuelas de Estudios Arabes (Madrid y Granada, 1947) 384.

GALDOS, ROMUALDO, S. I., *Miscellanea de Maldonato. Anno ab eius nativitate quater centenario* (1534?-1934). — Instituto "Francisco Suárez" (Madrid, 1947) 150.

PASTELLS-MATEOS, S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincial del Paraguay*, por el R. P. PABLO PASTELLS, S. I., continuación por el P. F. MATEOS, S. I., t. 7 (1731-1751).—Instituto "Santo Toribio de Mogrovejo" (Madrid, 1948) XL + 868 + 2 lám.

TORRES, PEDRO, *La bula omnímoda de Adriano VI.*—Instituto "Santo Toribio de Mogrovejo" (Madrid, 1947) 327.

ANGLÉS, HIGINIO, PBRO., *Gloriosa contribución de España a la historia de la música universal.* Discurso pronunciado en la sesión de clausura del VIII pleno del Instituto Español de Musicología (Madrid, 1948) 62.

Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, t. 7 (1946-1947).—Instituto "Francisco de Vitoria" (Madrid, 1947) XXIII + 216.

* De la EDITORIAL CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apartado 466. Biblioteca de Autores Cristianos.

AGUSTÍN, SAN, *Obras*, t. 4, *Obras Apologéticas*. Versión, introd. y notas de los Padres Agustinos (Madrid, 1948) XVI + 899.

BUENAVENTURA, SAN, *Obras*, t. 4, *Teología mística*. Edic. preparada por los redactores de "Verdad y Vida" (Madrid, 1947) 975.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica*, t. I. Introd. general por Fr. S. Ramírez, O. P., *Tratado de Deo uno en esencia*, trad. de Fr. R. Suárez, O. P., Intr. part., anot. y apénd. por Fr. F. Muñiz, O. P. (Madrid, 1947) XVI + 237* + 1.055.

AYALA, ANGEL, S. I., *Obras completas*, 2 t. (Madrid, 1948) XI + 1.125 y XII + 941.

LLULL, RAMÓN, *Obras literarias*. Edic. preparada y anotada por los PP. M. Batllori, S. I., y M. Caldentey, T. O. R. Introd. biográfica de D. S. Galmés. Int. al *Blanquerna* del P. R. Ginard Bauçá, T. O. R. (Madrid, 1948) XIX + 1.147.

FERNÁNDEZ, ANDRÉS, S. I., *Vida de Jesucristo* (Colectánea Bíblica, 3) (Madrid, 1948) LV-611. Mapas; ptas. 40.

* De la EDIT. EL MENSAJERO DEL CORAZON DE JESUS. Apartado 73. Bilbao.

CREUSEN, JOSÉ, S. I., *Religiosos y religiosas, según la disciplina del Código de Derecho Canónico*. Adap. española por el P. M. Zalba, S. I. (Bilbao, 1947) 313.

SALSMANS, JOSÉ, S. I., *Deontología jurídica o moral profesional del abogado*. Edic. española adaptada de la edic. francesa por el P. M. Zalba, S. I. (Bilbao, 1947) 297.

GONZÁLEZ PINTADO, GASPAR, S. I., *El Corazón de Jesús, rey de todos los corazones* (Bilbao, 1947) 556.

GUERRERO, EUSTAQUIO, S. I., *Jesucristo, la mejor prueba de la fe católica. Reflexiones sobre la actitud que debe adoptarse ante las dificultades contra la verdad de la religión católica* (Bilbao, 1947) 271.

MORA, SILVESTRE-ZWIERNIAK, PEDRO, *Justicia soviética* (Bilbao, 1947) 446.

OSÉS, SATURNINO, S. I., *Sed perfectos* (Bilbao, 1948) 564.

* De la EDIT. BALMES, Durán y Bas, 11, Barcelona.

MANYÁ, JOANNES B., PBRO., *Theologumena*, t. I, *De Deo cooperante*, t. II, *De ratione peccati poenam aeternam inducentis* (Biblioteca teológica Balmesiana, ser. 2, t. I y II) (Barcelona, 1946, 1947) 537 y 328.

* De la EDIT. LIBRERIA RELIGIOSA, Aviñó, 20, Barcelona.

BURTO, A., *Cartas del demonio* (Barcelona, 1948) 212.

VILLUENDAS POLO, LEÓN, O. F. M., OBP., *La política y los católicos* (Barcelona, 1947) 64.

CAYUELA, ARTURO M.ª, S. I., *El Salmo de los consagrados a Dios* (*Salmo* 83) (Barcelona, 1947) 42.

CONSIDINE, DANIEL, S. I., *Palabras de aliento*. Vers. por el P. José María Vallvé, S. I. (Barcelona, 1947) 66.

* De EDICIONES RIALP, Apartado 6011, Madrid.

GUARDINI, ROMANO, *El Mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política* (Madrid, 1948) 161, ptas. 23.

ZOLLI, EUGENIO, *Mi encuentro con Cristo. Diario espiritual de la conversión del gran rabino de Roma*. Colecciones "Patmos". Trad. de José M.ª GONZÁLEZ RUIZ, Pbro.—(Madrid, 1948) XXXII + 229, pts. 25.

* De EDICIONES "EUCARISTIA", Padres Sacramentarios, Olivar, 44, Madrid.

FYMARD, BEATO PEDRO JULIÁN, S. S. S., *Obras eucarísticas o La Sagrada Eucaristía*, 3.ª ed. Extractos de sus escritos y predicaciones.—(Madrid, 1948) LXII + 1.439, en tela, pts. 75.

* De EDICIONES "SIGUEME", Fonseca, 1, Salamanca.

MÁRTIL, GERMÁN, S. O., *Hablando con el Maestro. Meditaciones para seminaristas*.—(Salamanca, 1947) 438.

* Del EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

CODINACH, CARMELO, O. C., *Obras religioso-musicales*.—(Barcelona, 1948) VII + 415.

LUZ SOBRAL, MARÍA DA, *Florecillas de San Francisco contadas a los niños*, Trad. del portugués por JUAN GUTIÉRREZ GILI, 2.ª ed.—(Barcelona, 1948) 88, pts. 10.

* De la EDIT. COCULSA, Paseo de Rosales, 48 dupl., Madrid.

NAVAL AYERVE, FRANCISCO, C. M. F., *Curso breve de Arqueología y Bellas Artes*, 7.ª ed.—(Madrid, 1946) 638.

PEINADOR, ANTONIO, C. M. F., *Cursus brevior Theologiae moralis ex D. Thomae principiis inconcussis*. Pars prior speculativa, t. 1, *Theologia moralis fundamentalis*.—(Madrid, 1946) XXXII + 539.

Horae diurnae breviarii romani... Edit. juxta typicam amplificata, additis etiam Psalmis ad Matutinum.—(Madrid, 1948) XXXII + 867 + (169).

* De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid.

RETANA, LUIS F. DE, C. SS. R., *Isabel la Católica, fundadora de la unidad nacional española.* Estudio histórico en dos tomos, 1 y 2.—(Madrid, 1947) 735 + 669.

* De la EDIT. DIFUSORA DEL LIBRO, Bailén, 19, Madrid.

LOETSCHER, ANTÓN, S. M. B., *El joven obrero.*—Studium de Cultura (Madrid, 1947) 152, pts. 12.

CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, O. C. D., *Enseñanzas de Santa Teresita.*—Studium de Cultura (Madrid, 1947) 275, ptas. 18.

MOSQUERO, MANUEL, PBRO., *Homilías meditadas y predicadas.*—Studium de Cultura (Madrid, 1947) 240, pts. 18.

* De la EDITORIAL DEL SEMINARIO de Vitoria.

CIRARDA Y LACHIONDO, JOSÉ M.ª, PBRO., *El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno,* 2.ª ed.—(Vitoria, 1948) 40.

* Del INSTITUTO BRITANICO, Almagro, 5, Madrid.

BEDOYERE, MICHAEL DE LA, *Catherine saint of Siena.*—Hollis et Carter (London, 1947) 244.

* De la VERLAG HERDER, Wollzeile, 33, Wien I, Austria.

DEMPF, ALOIS, *Selbstkritik der Philosophie und vergliechende Philosophiegeschichte im ûmriss.*—(Viena, 1947) X + 347.

PROHASKA, LEOPOLD, S. M., *Die Kunde von Leben in Christus.*—(Viena, 1948) 269.

INNITZER, THEODOR, KARDINAL, *Leidens-und Verklärungsgeschichte Jesu-Christi,* 4.ª ed.—(Kurzgefasster Kommentar zu den Vier heiligen Evangelien, 5) (Viena, 1948) XV + 448.

IVÁNKA, ENDRE, *Hellenisches und christliches im frühbyzantinischen Geistleben.*—(Viena, 1948) 119.

STAUDINGER, JOSEF, *Das Schöne als Weltanschauung im lichte der platonischaugustinischen Geisteshaltung.* Verlag Herder (Viena, 1948) 333.

* De EDITIONS BEYAERT, 8, Rue Notre Dame, Bruges, Bélgica.

STALLAERT, TH., C. SS. R., *Les Psaumes et les Cantiques du Bréviaire Romain,* Texte de l'Institut Biblique Pontifical. Texte français de l'abbé D. Van der Walter.—(Brujas, 1946) VIII + 498, frs. belg. 158.

* De L'EDITION UNIVERSELLE. S. A., Rue Royale, 53, Bruxelles, Bélgica.

GENICOT, ED.—SALSMANS, IOS., S. I., *Casus Conscientiae propositi ac soluti,* edit. 8.ª (Bruselas, 1948) 782, frs. belg. 225.

GENICOT, ED.-SALSMANS, IOS., S. I., *Institutiones Theologiae Moralis,* quas tradebant in Collegio Lovaniensi Soc. Iesu. Edit. 16.ª, 9.ª post Cod., 2 t. (Bruselas, 1946) 601, 631.

GABRIEL DE STE. M. MADELEINE, O. C. D., *Saint Jean de la Croix, docteur de l'amour divin.* Trad. de l'italien par M. M. Am. du Coeur de Jésus, C. D.—(Bruselas, 1947) 152, frs. belg. 50.

GABRIEL DE STE. MADELEINE, O. C. D *Sainte Thérèse de Jésus maîtrese de vie spirituelle*, 2.ª ed.—Trad. de l'italien par M. M. Am. de Coeur de Jésus, C. D.—(Bruselas, 1946) 182, frs. belg. 50.

M. M. AM. DU COEUR DE JÉSUS, O. C. D., *Aimer, souffrir. L'oeuvre de l'esprit d'amour en Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, 2.ª ed.—(Bruselas, 1947) 191, frs. belg. 40.

M. M. AM. DU COEUR DE JÉSUS, O. C. D., *A la lumière, a l'amour, a la vie. De la doctrine de l'inhabitation divine en Soeur Elisabeth de la Trinité*, 3.ª ed.—(Bruselas, 1947) 192, frs. belg. 60.

* De la EDIT. DESCLEE DE BROUWER ET CIE, Brujas.

JEAN DE LA CROIX, *Les oeuvres spirituelles du bienheureux Père: Cantique spirituel. Vive Flamme et Opuscules.* Trad. d'espagnol en françois par le P. Cyprien, O. C. D.—(Brujas, 1947).

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Somme Théologique: La Prophétie* (2. 2, q. 171-178). Trad. française par Paul Synave et Pierre Benoit, O. P. Edit. de la Revue des jeunes. Desclée et Cie., 30, Rue Saint-Sulpice.—(París, 1947) 398, frs. 115.

* De la LIBRAIRIE P. TEQUI, 82, Rue Bonaparte, París, VI.

CAYRÉ, F., DE CORTE, M., DESCOQS, P., DUBARTE, D., JOLIVET, R., THIBON, G., VERNEAUX, R., *L'Existentialisme* (Revue de Philosophie, 1946).—(París, 1947) 197, frs. 255.

MARITAIN, J., *La Philosophie Bergsonienne*, 3.ª ed.—(París, 1948) 456, frs. 600.

LUSSEAU-COLLOMB, *Manuel d'Etudes bibliques*, t. 3.º, *Les Livres Prophétiques*, nouvelle ed. revue et augmentée par M. le Chaione Lusseau, 8.ª ed.—(París, 1948) 591.

* De la EDIT. A. WEGER, Brixen.

PRICHODJKO, METHODIUS, O. F. M., *Die Lehre von der Kirche in den katechetischen Werken Platon Levsins* (gest. 1812 als Metropolit von Moskau).—(Brixen, 1943) XIV + 94.

PRICHODJKO VON MOSKAU, METHODIUS, O. F. M. Cap., *Die Pfarrei in der neuere gesetzgebug der russichen Kirche.* Dissertatio ad lauream in Facu'tate juris canonici Pont. Univ. Gregorianae.—(Brixen, 1947) XXX + 296.

* Del EDIT. MARIETTI, Via Legnano, 23, Turín.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *De sanctificatione sacerdotum secundum nostri temporis exigentias*, 2.ª ed.—(Turín, 1948) 168, L. 250.

CONTE A CORONATA, O. F. M. Cap., *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, t. 1.º, 3.ª ed., t. 5.º, 2.ª ed., t. 4.º, ed. 3.ª—(Turín, 1947, 1948) 1.074, 333 y 700. L. 1.500, 700 y 1.200.

DAFFARA, MARCOLINUS, O. P., *Cursus manualis Theologiae dogmaticae secundum D. Thomae principia: De Deo Creatore.*—(Turín, 1947) XVII + 262, L. 550.

CONTE A CORONARA, MAT., O. F. M., CAP., *Interpretatio authentica Codicis Iuris Canonici et circa ipsum Sanctae Sedis iurisprudentia*, 1916-1947. Edit. altera.—(Turín, 1948) 456, Lire 750.

PUJIULA, JACOBUS, *De medicina pastorali.* Recentiores quaestiones quaedam exponuntur.—(Turín, 1948) VIII-261, Lire 800.

* De la Universidad de Ottawa, Avenue Laurier Est d'Ottawa, Canadá.

PÉTRIN, JEAN, O. M. I., *Connaissance spéculative et connaissance pratique. Fondaments de leur distinction.*—(Ottawa, 1948) 186.

* Del SECRETARIAT DE MARIE-MEDIATRICE (Pères Montfortains) Boulevard de Diest, 121, Lovaina.

Consecration mariale. Journées sacerdotales d'Etudes Mariales. Namur, 31-VIII et 1-IX, 1943. *Rapports et documents* (Lovaina, 1948) 151.

* De la EDIT. "MARIANUM", Viale XXX aprile, 6, Roma (Z. 5).

Ragguaglio Mariano, 1946-1947, a cura del Centro Mariano internazionale (Roma, 1948) 67.

* De la PONT. UNIVERSIDAD GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma.

RAMBALDI, GIUSEPPE, S. I., *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei Teologi dei secoli XVI e XVIII,* t. 33 (Analecta Gregoriana, ser. Facul. Theol., sec. B, n. 15) (Roma, 1944) 192.

KLOTZNER, JOSEF, *Kardinal Dominikus Jacobazzi und sein Konzilswerk.* Ein Beitrag zur Geschichte der Konziliaren Idee (Analecta Gregoriana, ser. Facul. Hist. Eccl., sec. B, n. 6) (Roma, 1948) 299.

* De la EDIT. BEAUCHESNE ET SES FILS, Rue de Rennes, 117, París.

BROGLIE, VITUS DE, S. I., *De fine ultimo humanae vitae.* Tractatus theologicus, pars prior postiva (París, 1948) 299.

RONDET, HENRI, S. I., *Gratia Christi.* Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique (París, 1948) 396.

INDICE

Páginas

ARTICULOS

Excmo. Sr. D. Leopoldo Eijo y Garay, Patriarca-Obispo de Madrid-Alcalá: *Presentación* 147 3

Excmo. Sr. D. Fidel García, Obispo de Calahorra: *La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático* 151 7

P. José M.ª Alejandro: *Evidencia y Fe según el Doctor Eximio* 167 23

P. José A. de Aldama: *"Error in fide" en la terminología teológica de Suárez* 195 51

P. Joaquín Salaverri: *Autoridad de Suárez en el Concilio Vaticano...* 205 61

P. José Hellín: *Sobre la inmensidad de Dios en Suárez* 227 83

P. José Sagüés: *Suárez ante la Ciencia Media* 265 121

P. José M.ª Bover: *Suárez Mariólogo* 311 167

P. José M.ª Dalmau: *San Agustín en la teología de la gracia del P. Francisco Suárez* 339 195

P. Severino González Rivas: *Domingo de Soto y Francisco Suárez.* 375 231

P. Romualdo Galdos: *Méritos escriturísticos del P. Francisco Suárez.* 399 255

P. Félix Asensio: *El recuerdo de Melquisedec en Suárez* 407 263

P. Francisco Lodos: *La concepción suareziana de las penas "latae sententiae"* 419 275

P. Ulpiano López: *Suárez y la perfección sacerdotal* 443 299

P. Eusebio Hernández: *El éxtasis natural en Suárez* 465 321

NOTAS

P. José A. de Aldama: *Un parecer inédito de Suárez sobre la doctrina agustiniana de la gracia eficaz* 495 351

P. Romualdo Galdos: *Interesante manuscrito suareziano* 363 507

P. Francisco de P. Solá: *Un trabajo inédito del P. Juan Muncunill, S. I.* (1848-1928) *"Eximius Doctor P. Suárez fidelis S. Thomae discipulus"* 509 365

P. José M.ª Dalmau: *Metafísica y Teología en Suárez* 549 405

P. Manuel Quera: *La contrición en la justificación según Suárez y Vázquez* 561 417

P. José Hellín: *Sobre la presencia eucarística en el Doctor Eximio...* 571 427

P. Feliciano Cereceda: *Un profesor desconocido de Suárez, el biblista Martín Martínez de Cantalapiedra* 583 439

P. Bernardo Llorca: *Biografía de Francisco Suárez, obra del P. Raúl de Scorraille, S. I.* 593 449

Menciones elogiosas de Suárez en recientes Mensajes y Alocuciones de Pío XII 601 457

BIBLIOGRAFIA SUAREZIANA: Reseña de lo principal publicado en libros y revistas acerca de Suárez desde el centenario de su muerte, 1917, hasta el presente 603 459

Páginas

1.ª parte: *Biografías y estudios generales sobre su doctrina* 603 459
2.ª parte: *Suárez en el marco de la historia* 613 469
3.ª parte: *Doctrina de Suárez* A: *Teología* a) *De la Iglesia* 619 475
b) *De la Escritura* 622 478
c) *De la Trinidad* 626 482
d) *De la Encarnación* 627 483
e) *De Mariología* 629 485
f) *De la Gracia* 631 487
g) *De Derecho canónico* 633 489
h) *De Teología mística, de los novísimos y de Liturgia* 636 492
B: *Filosofía* a) *Metafísica de Suárez* 639 495
b) *Estudios generales sobre la moral y el derecho en Suárez* 649 505
c) *Estudios sobre aspectos particulares del derecho en Suárez* ... 664 520

SIGLAS ADOPTADAS 672 528

CRONICA SUAREZIANA: Actos académicos celebrados recientemente en honor de Suárez. Decreto del Ministerio de Educación Nacional.—Homenaje al Padre Suárez en la Universidad de Comillas.—Semana Suareziana en Salamanca.—Conmemoración del Centenario de Suárez en la Universidad de Zaragoza.—Otros actos académicos en el Centenario de Suárez: Granada, Santander, Perú, Chamartín de la Rosa, Zikawei.—Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona con motivo del Centenario de Suárez y Balmes.—IV Centenario de Suárez. Decreto de la Comisión permanente. Premio "Francisco Suárez, S. J." 673 529

LIBROS RECIBIDOS 687 543

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander). *José Antonio de Aldama, S. I.*, de la Facultad de Granada. *José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos). *José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para Bibliografía: *Manuel Quera, S. I.*—Apartado 6.046.—Madrid (6).

Este número extraordinario sobre Suárez lo recibirán normalmente los que a la aparición del mismo sean suscriptores de ESTUDIOS ECLESIASTICOS. Los que en lo sucesivo se suscriban, abonarán por la suscripción de 1948, en España y Naciones del Convenio Postal, 90 pesetas, y en los demás países, 115 pesetas. El precio de este número suelto es de 80 pesetas.

ADMINISTRACIÓN: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad. *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—MADRID.